

Filologie medievali e moderne 18
Serie occidentale 15

e-ISSN 2610-9441
ISSN 2610-945X

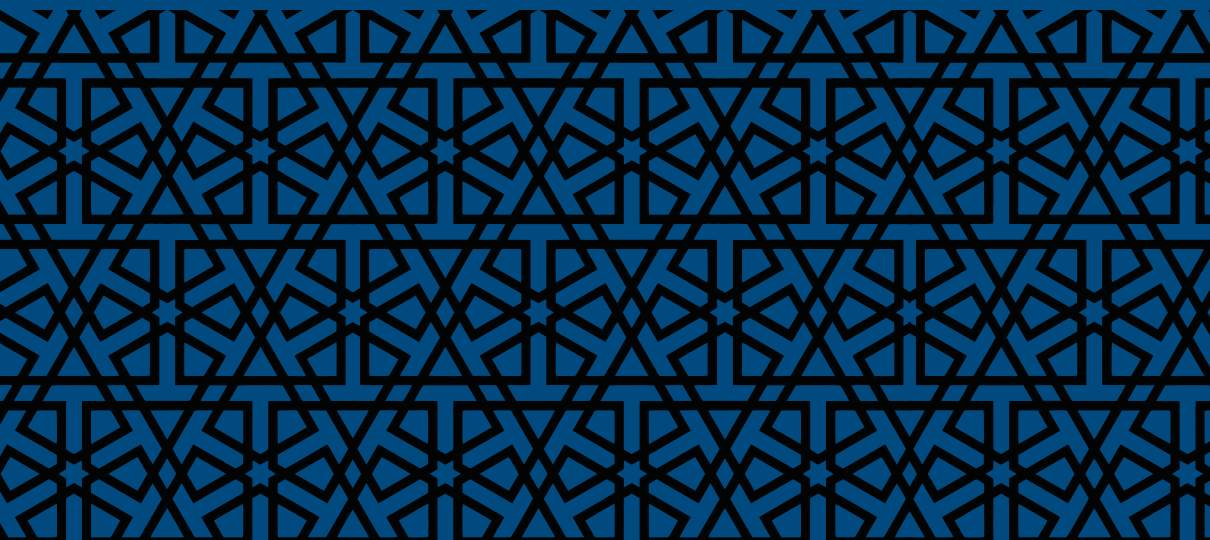
Theologus Dantes

Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti

a cura di
Luca Lombardo,
Diego Parisi e Anna Pegoretti



Edizioni
Ca' Foscari



VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Theologus Dantes

Filologie medievali e moderne
Serie occidentale

Serie diretta da
Eugenio Burgio

18 | 15



Edizioni
Ca' Foscari

Filologie medievali e moderne

Serie occidentale

Direttore | General editor

Eugenio Burgio (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Comitato scientifico | Advisory board

Massimiliano Bampi (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Saverio Bellomo † (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Marina Buzzoni (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Serena Fornasiero (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Tiziano Zanato (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Serie orientale

Direttore | General editor

Antonella Ghersetti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Comitato scientifico | Advisory board

Attilio Andreini (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Giampiero Bellingeri (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Paolo Calvetti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Marco Ceresa (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Daniela Meneghini (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Antonio Rigopoulos (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Bonaventura Ruperti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

e-ISSN 2610-9441

ISSN 2610-945X



URL <http://edizionicafoscarini.unive.it/it/edizioni/collane/filologie-medievali-e-moderne/>

Theologus Dantes

Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti

Atti del convegno internazionale
(Università Ca' Foscari Venezia, 14-15 settembre 2017)

a cura di Luca Lombardo,
Diego Parisi e Anna Pegoretti

Venezia

Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing

2018

Theologus Dantes. Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti
Luca Lombardo, Diego Parisi, Anna Pegoretti (a cura di)

© 2018 Luca Lombardo, Diego Parisi, Anna Pegoretti per il testo

© 2018 Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing per la presente edizione



Qualunque parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero dati o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico o meccanico, senza autorizzazione, a condizione che se ne citi la fonte.

Any part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without permission provided that the source is fully credited.

Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing
Università Ca' Foscari Venezia
Dorsoduro 3246, 30123 Venezia
<http://edizionicafoscari.unive.it/> | ecf@unive.it

1a edizione dicembre 2018

ISBN 978-88-6969-298-7 [ebook]

ISBN 978-88-6969-299-4 [print]

Volume pubblicato nell'ambito del Progetto di Ateneo *Dante e la teologia secondo gli antichi commentatori della «Commedia»* (1322-1570), con il contributo del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università Ca' Foscari Venezia e del Center for Italian Studies e del Devers Family Program in Dante Studies dalla University of Notre Dame.



Certificazione scientifica delle Opere pubblicate da Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: tutti i saggi pubblicati hanno ottenuto il parere favorevole da parte di valutatori esperti della materia, attraverso un processo di revisione doppiamente anonima sotto la responsabilità del Comitato scientifico della collana. La valutazione è stata condotta in aderenza ai criteri scientifici ed editoriali di Edizioni Ca' Foscari.

Scientific certification of the works published by Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: all essays published in this volume have received a favourable opinion by subject-matter experts, through a double anonymous peer review process under the responsibility of the Scientific Committee of the series. The evaluations were conducted in adherence to the scientific and editorial criteria established by Edizioni Ca' Foscari.

Theologus Dantes. Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti / A cura di Luca Lombardo, Diego Parisi, Anna Pegoretti — 1. ed. — Venezia: Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing, 2018. — 262 pp.; 23 cm. — (Filologie medievali e moderne; 18, 15). — ISBN 978-88-6969-299-4.

URL <http://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/libri/978-88-6969-298-7/>
DOI 10.30687/978-88-6969-298-7

Theologus Dantes

Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti

a cura di Luca Lombardo, Diego Parisi e Anna Pegoretti

Sommario

Chiave bibliografica	9
Introduzione	13
Dante eterodosso? Vecchie polemiche e nuove prospettive di ricerca Luca Bianchi	19
Un eretico tra i «seminator di scandalo e di scisma» Mito e storia di fra Dolcino nella <i>Commedia</i> (<i>Inf.</i> XXVIII, 55-60) Luca Lombardo	37
«Intelletto d'amore» La mistica affettiva in Dante Mira Mocan	81
Soteriologia e Passione nella <i>Commedia</i> Paola Nasti	103
Una proposta per <i>Paradiso</i> VII, 145-8 Enrico Fenzi	139
L'Empireo in Dante e la «divina scienza» del <i>Convivio</i> Anna Pegoretti	161
Visioni bibliche e investitura poetica Spunti per una riflessione sulla poesia di Dante a partire dall' <i>Epistola a Cangrande</i> Luca Azzetta	189
L'Anonimo Teologo: una proposta di lettura Diego Parisi	215

Dante tra i predicatori del Quattrocento

Nicolò Maldina

231

Indice dei luoghi danteschi citati

247

Indice dei nomi

251

a Saverio Bellomo,
«però l'esempio basti»

Theologus Dantes

Tematiche religiose nelle opere e nei primi commenti

a cura di Luca Lombardo, Diego Parisi e Anna Pegoretti

Chiave bibliografica

Dove non diversamente indicato, le opere di Tommaso d'Aquino sono citate dal Corpus Thomisticum online (<http://corpusthomisticum.org>). Le abbreviazioni dei libri biblici sono quelle di uso comune.

DDP = Dartmouth Dante Project, <http://dante.dartmouth.edu>.

ED = *Enciclopedia dantesca*, 5 voll. e un'Appendice. A cura di Umberto Bosco. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1970-1978.

EN = Edizione Nazionale dei Commenti Danteschi (Salerno Editrice).

PL = *Patrologiae cursus completus, series Latina*, 221 voll. A cura di Jacques-Paul Migne. Paris: Garnier, 1844-1865.

Opere di Dante

La *Commedia* è sempre citata secondo l'edizione critica a cura di Giorgio Petrocchi, mentre per le altre opere di Dante, che ricorrono più sporadicamente, si riportano qui solo le edizioni critiche e commentate di cui sia citato il testo nei singoli contributi.

Commedia (Inf., Purg., Par.) = Dante Alighieri. *La "Commedia" secondo l'antica vulgata*, 4 voll. A cura di Giorgio Petrocchi. Milano: Mondadori, 1966-1967 (ristampa Firenze: Le Lettere, 1994).

Conv. = Dante Alighieri. *Convivio*, 2 voll. A cura di Franca Brambilla Ageno. Firenze: Le Lettere, 1995.

Dve = Dante Alighieri. *De vulgari eloquentia*. A cura di Mirko Tavoni. Vol. 1 di Dante Alighieri. *Opere*. 2 voll. Dir. Marco Santagata. Milano: Mondadori, 2011, 1067-547.

Fiore = *Il Fiore e il Detto d'amore attribuibili a Dante Alighieri*. A cura di Gianfranco Contini. Milano: Mondadori, 1984.

Ep. = Dante Alighieri. *Epistole I-XII*. A cura di Marco Baglio. In Dante Alighieri. *Epistole, Egloge, Questio de aqua et terra*. A cura di Marco Baglio; Luca Azzetta; Marco Petoletti; Michele Rinaldi. Introduzione di Andrea Mazzucchi. Roma: Salerno Editrice, 2016, 1-269. Nuova Edizione Commentata delle Opere di Dante 5.

Ep. Can. = Dante Alighieri. *Epistola XIII*. A cura di Luca Azzetta. In Dante Alighieri. *Epistole, Egloge, Questio de aqua et terra*. A cura di Marco Baglio; Luca Azzetta; Marco Petoletti; Michele Rinaldi. Introduzione di Andrea Mazzucchi. Roma: Salerno Editrice, 2016, 271-487. Nuova Edizione Commentata delle Opere di Dante 5.

Mon. = Dante Alighieri. *Monarchia*. A cura di Paolo Chiesa e Andrea Tabarroni, con la collaborazione di Diego Ellero. Roma: Salerno Editrice, 2013. Nuova Edizione Commentata delle Opere di Dante 4.

Vn = Dante Alighieri. *Vita Nova*. A cura di Stefano Carrai. Milano: BUR Rizzoli, 2009.

Commenti alla *Commedia*

Amico dell'Ottimo EN = Amico dell'Ottimo. *Chiose sopra la "Comedia"*. A cura di Ciro Perna. Roma: Salerno Editrice, 2018.

Anonimo Fiorentino DDP = *Commento alla "Divina Commedia" d'Anonimo Fiorentino del secolo XIV*, 3 voll. A cura di Pietro Fanfani. Bologna: G. Romagnoli, 1866-1874.

Anonimo Teologo = *Il commento dell'Anonimo Teologo alla Commedia. Edizione critica* [tesi di dottorato]. A cura di Marina Spadotto. Venezia: Università Ca' Foscari Venezia, 2005.

Anonymous Latin Commentary = *Anonymous Latin Commentary on Dante's "Commedia". Reconstructed Text*. A cura di Vincenzo Cioffari. Spoleto: CISAM, 1989.

Bellomo, *Inferno* = Dante Alighieri. *Inferno*. A cura di Saverio Bellomo. Torino: Einaudi, 2013.

Benvenuto da Imola DDP = *Benevenuti de Rambaldis de Imola Comentum super Dantis Aldigherij Comoediam, nunc primum integre in lucem editum sumptibus Guilielmi Warren Vernon*, 5 voll. Ed. Jacobo Philippo Lacaita. Florentiae: G. Barbèra, 1887.

Bianchi DDP = *La "Commedia" di Dante Alighieri, novamente riveduta nel testo e dichiarata da Brunone Bianchi*, 3 voll. Firenze: Successori Le Monnier, 1868.

Boccaccio DDP = Giovanni Boccaccio. *Esposizioni sopra la "Comedia" di Dante*. A cura di Giorgio Padoan. Milano: Mondadori, 1965. Tutte le opere di Giovanni Boccaccio 6.

Bosco-Reggio = Dante Alighieri. *La Divina Commedia*, 3 voll. A cura di Umberto Bosco e Giovanni Reggio. Firenze: Le Monnier, 1979.

Buti DDP = *Commento di Francesco da Buti sopra "La Divina Commedia" di Dante Alighieri*, 3 voll. A cura di Crescentino Giannini. Pisa: Fratelli Nistri, 1858-1862 (ristampa anastatica San Casciano in Val di Pesa: Stianti, 1989).

- Buti (ed. Tardelli) = *Francesco da Buti's Commentary on Dante's "Commedia". New Critical Edition, Based on MS Nap. XIII C 1. "Purgatorio", "Paradiso"* [PhD Dissertation]. Edited by Claudia Tardelli Terry. Cambridge: University of Cambridge, 2015.
- Casini-Barbi DDP = *La "Divina Commedia" di Dante Alighieri*, 3 voll. A cura di Tommaso Casini. 6a ed. rinnovata e accresciuta a cura di Silvio A. Barbi. Firenze: Sansoni, 1944.
- Chiavacci Leonardi = Dante Alighieri. *Commedia*, 3 voll. A cura di Anna Maria Chiavacci Leonardi. Milano: Mondadori, 1991-1997.
- Chiose Ambrosiane DDP = *Le chiose Ambrosiane alla "Commedia"*. A cura di Luca Carlo Rossi. Pisa: Scuola Normale Superiore, 1990.
- Chiose Cassinesi DDP = *Il codice cassinese della "Divina Commedia" per la prima volta letteralmente messo a stampa per cura dei monaci benedettini della badia di Monte Cassino*. Tipografia di Monte Cassino, 1865.
- Giovanni da Serravalle DDP = *Fratris Johannis de Serravalle Ord. Min. Episcopi et Principis Firmani Translatio et Comentum totius libri Dantis Aldigherii, cum textu italico Fratris Bartholomaei a Colle eiusdem Ordinis, nunc primum edita*, 3 voll. A cura di Fr. Marcellino da Civezza e Fr. Teofilo Domenichelli. Prati: Giachetti, 1891 (ristampa San Marino: Cassa di Risparmio, 1986).
- Graziolo Bambaglioli DDP = Graziolo Bambaglioli. *Commento all'"Inferno" di Dante*. A cura di Luca Carlo Rossi. Pisa: Scuola Normale Superiore, 1998.
- Guido da Pisa EN = Guido da Pisa. *Expositiones et glose. Declaratio super "Comediam" Dantis*, 2 voll. A cura di Michele Rinaldi. Appendice a cura di Paola Locatin. Roma: Salerno Editrice, 2013.
- Guiniforto delli Bargigi DDP = *Lo "Inferno" della "Commedia" di Dante Alighieri col commento di Guiniforto delli Bargigi, tratto da due manoscritti inediti del secolo decimo quinto*. A cura di Giuseppe Zaccheroni. Marsiglia; Firenze: L. Mossy; G. Molin, 1838.
- Iacomo della Lana EN = Iacomo della Lana. *Commento alla "Commedia"*, 4 voll. A cura di Mirko Volpi, con la collaborazione di Arianna Terzi. Roma: Salerno Editrice, 2009.
- Inglese = Dante Alighieri. *Commedia*, 3 voll. A cura di Giorgio Inglese. Roma: Carocci, 2007-2016.
- Jacopo Alighieri = Jacopo Alighieri. *Chiose all'"Inferno"*. A cura di Saverio Bellomo. Padova: Antenore, 1990.
- Lancia EN = Andrea Lancia. *Chiose alla "Commedia"*, 2 voll. A cura di Luca Azzetta. Roma: Salerno Editrice, 2012.
- Landino EN = Cristoforo Landino. *Comento sopra la Comedia*, 4 voll. A cura di Paolo Procaccioli. Roma: Salerno Editrice, 2001.
- Lombardi DDP = *La "Divina Commedia", novamente corretta, spiegata e difesa da F[ra]. B[aldassarre]. L[ombardi]. M.C.*, 3 voll. Roma: A. Fulgoni, 1791-1792.

Mestica DDP = *La "Commedia" di Dante Alighieri nel testo critico della Società Dantesca Italiana esposta da Enrico Mestica*, 3 voll. Firenze: Bemporad, 1921-1922.

Ottimo EN = *Ottimo commento alla "Commedia"*, 3 voll. A cura di Giovanni Battista Boccardo, Massimiliano Corrado e Vittorio Celotto. Roma: Salerno Editrice, 2018.

Pietro Alighieri I DDP = *Petri Allegherii super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium, nunc primum in lucem editum*. Ed. Vincenzo Nannucci. Florentiae: G. Piatti, 1845.

Pietro Alighieri III DDP = Pietro Alighieri. *Comentum super poema Comedie Dantis: A Critical Edition of the Third and Final Draft of Pietro Alighieri's "Commentary on Dante's 'Divine Comedy'"*. Edited by Massimiliano Chiamenti. Tempe (Arizona): Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2002.

Steiner DDP = Dante Alighieri. *La Divina Commedia*, 3 voll. A cura di Carlo Steiner. Torino: Paravia, 1921.

Vellutello EN = Alessandro Vellutello. *La "Comedia" di Dante Aligieri con la nova esposizione*, 3 voll. A cura di Donato Pirovano. Roma: Salerno Editrice, 2006.

Theologus Dantes

Tematiche religiose nelle opere e nei primi commenti

a cura di Luca Lombardo, Diego Parisi e Anna Pegoretti

Introduzione

Il convegno di cui qui si presentano gli atti si è svolto nel settembre 2017 nell'ambito del Progetto di Ateneo «Dante e la teologia secondo gli antichi commentatori della *Commedia* (1322-1570)», ideato da Saverio Bellomo e Luca Lombardo, e finanziato dall'Università Ca' Foscari Venezia. Scopo del progetto, che si è svolto nel biennio 2016-2018, era fornire il primo studio sistematico della presenza della teologia nell'antica tradizione di commento al poema dantesco (secc. XIV-XVI) attraverso una varietà di prospettive disciplinari e di strumenti metodologici, dalla teologia alla filosofia, dalla critica letteraria alla storia intellettuale e agli studi sulla ricezione della *Commedia*. Obiettivi principali erano la ricostruzione delle fonti teologiche e delle 'biblioteche' dei principali commentatori danteschi, da Jacopo Alighieri a Ludovico Castelvetro, l'interrogazione, attraverso il punto di vista privilegiato degli esegeti antichi, delle fonti teologiche di Dante stesso e, da ultimo, l'elaborazione di un contributo originale all'esegesi di alcuni luoghi del poema da sempre avvertiti come cruciali sul piano della teologia. Senza mai perdere di vista un approccio filologico e storico, la ricerca si inseriva nel recente rinnovato interesse degli studiosi per il pensiero teologico dantesco e faceva tesoro di importanti collaborazioni a livello internazionale, con l'Università di Notre Dame (Indiana, USA), presso cui ha sede il progetto di ricerca *Dante's Florentine Vernacular Culture (Italian, Old French and Occitan), 1280-1321* e che ha contribuito all'organizzazione del convegno, e con l'Università britannica di Warwick, che, assieme al Leeds Centre for Dante Studies (Università di Leeds, UK), ha promosso il progetto di ricerca *Dante and Late Medieval Florence: Theology in Poetry, Practice and Society* (2012-2016).

I commenti danteschi sono un campo in cui Saverio Bellomo, responsabile scientifico del progetto cafoscarino, è stato maestro insuperato: editore critico dei commenti di Filippo Villani, Jacopo Alighieri, e Guglielmo Maramauro,¹ nonché autore di quel formidabile strumento di lavoro che è il *Dizionario dei commentatori danteschi*² – base per tutte le numerose ricerche degli ultimi anni – egli stesso si era iscritto alla lunga schiera de-

1 Villani, *Expositio seu comentum*; per il commento di Jacopo Alighieri, cf. la Chiave bibliografica; Maramauro, *Expositione sopra l'“Inferno”*.

2 Bellomo, *Dizionario dei commentatori*.

gli esegeti con il commento all'*Inferno* pubblicato nella *Nuova raccolta di classici italiani annotati* dell'Einaudi³ e negli ultimi anni stava attendendo alla stesura del commento al *Purgatorio*, che, con il contributo di amici e allievi, vedrà la luce nella stessa collana. Chi legga le sue chiose si renderà ben presto conto di come Saverio, che, in confronto alle sue note competenze nel campo delle fonti classiche e dell'approfondimento stilistico-retorico della *Commedia*, spesso denunciava la sua poca dimestichezza con la teologia, fosse in realtà uno studioso attento anche di tale materia. A questa preziosa e rara combinazione di interessi e specializzazioni, alla sua curiosità e apertura intellettuale, all'attenzione alle collaborazioni internazionali dobbiamo una larga parte dei risultati raggiunti e l'organizzazione scientifica (oltre che pratica) del convegno. Queste pagine di introduzione avrebbero dovuto essere scritte da Saverio, come egli stesso aveva fatto in tempo a prometterci generosamente in un ultimo messaggio la sera del 9 aprile. La sua improvvisa scomparsa, il 10 aprile 2018, ha lasciato un grande vuoto nelle vite dei suoi famigliari, colleghi, amici, allievi, e più in generale negli studi danteschi e italianistici. Tanto ci sarebbe stato ancora da imparare da lui, tanto ancora con lui avremmo voluto condividere dei nostri lavori e delle nostre vite. Consola in parte la certezza che il suo esempio umano e professionale, la sua energia e disponibilità, la sua ricerca e il suo insegnamento, la sua passione e generosità restano vivi e attivi in chi ha avuto la fortuna di studiare e lavorare con lui e in quanti leggeranno le sue pagine negli anni a venire. In noi resterà indelebile il ricordo del sorriso di Saverio e resterà il tesoro del suo magistero, nel quale egli vive ancora.

Il titolo di questo volume (e già del convegno) ricalca, com'è evidente, l'*incipit* del più noto epitaffio dedicato all'Alighieri, quello redatto da Giovanni del Virgilio e trasmesso da Boccaccio nel *Trattatello in laude di Dante*: «Theologus Dantes, nullius dogmatis experts». In questo celebre testo, allo studio del quale Saverio aveva dedicato pagine non effimere e precorritrici delle più recenti riflessioni sugli epitaffi danteschi,⁴ Dante è presentato come eccelso teologo, filosofo e poeta. Vi sono alluse opere come la *Commedia* e la *Monarchia*, dalle quali esemplarmente si evince «la doctrina de sì eccellente doctore», che sembrava la cifra intellettuale dell'impegno poetico di Dante già a un lettore come Maramauro, unico tra gli antichi esegeti a menzionare questo epitaffio nel prologo del suo commento. L'attenzione del convegno per la peculiare e molteplice declinazione dottrinale della poesia dantesca ha suggerito proprio a Saverio di prendere in prestito l'efficace formula delvirgiliana, con l'idea di riferirsi collettivamente all'eterogeneo campo d'indagine cui si rivolgono i contri-

3 Bellomo, *Inferno* (cf. Chiave bibliografica).

4 Bellomo, *Parvi Florentia*.

buti qui raccolti, accomunati tuttavia da un basilare interesse per il modo tutto dantesco di innescare i temi dottrinali attraverso gli strumenti della poesia e di innalzare così quest'ultima a leva sublime di virtù, conoscenza e salvezza.

Il presente volume si pone nel solco della più recente reviviscenza degli studi volti a indagare da diverse specole metodologiche la cultura teologica di Dante. Nel solo ultimo decennio, questo filone d'indagine si è arricchito di fondamentali contributi, sia monografici sia collettanei, che tanto in Italia quanto nell'area anglo-americana hanno posto rinnovata enfasi sul complesso problema della teologia o, come pare sia più corretto precisare, delle teologie dell'Alighieri. Lungi dal nutrire ambizioni di esaustività, che mal si confanno a qualunque rassegna bibliografica dantesca, tra gli studi più recenti, che col presente volume condividono un comune orizzonte scientifico, andranno perlomeno ricordati: la raccolta a cura di Erminia Ardisino dedicata ad etica e teologia nella *Commedia* (2009); gli atti dei convegni ravennati a cura di Giuseppe Ledda sulla Bibbia (2011) e sulle teologie (2015) di Dante; il volume curato da Matthew Treherne e Vittorio Montemaggi sull'intreccio inestricabile tra poesia e teologia nella *Commedia* (2010); i due volumi a cura dello stesso Treherne e Claire Honess, che propongono una riconsiderazione sistematica del problema (2013); i volumi monografici di Alessandro Ghisalberti su Dante e il pensiero scolastico, e di François Livi su ermeneutica teologica nella *Commedia* (entrambi usciti nel 2008), di Inos Biffi su teologia e bellezza nel *Paradiso* (2010), di Marco Ariani su metafore e teologia della luce nella terza cantica (2010), di Paolo Falzone sul problema della conoscenza (2010) e di Elisa Brilli su teologia e politica in Dante (2012); infine, importanti contributi in volume su teologia e formazione intellettuale come quelli di Sonia Gentili sulla 'biblioteca' filosofica e teologica di Dante prima dell'esilio (2016) e di Andrea Robiglio su filosofia e teologia nel contesto in cui l'Alighieri si formò (2015).⁵ Con questa recente e vitale tradizione di studi il presente volume vuol porsi in continuità e in dialogo.

I nove saggi qui raccolti offrono una rappresentazione varia e articolata dei rapporti tra l'opera dantesca – la *Commedia* soprattutto, ma anche il *Convivio*, l'*Epistola a Cangrande*, e non mancano riferimenti alle altre cosiddette 'opere minori' – e la cultura teologica tardomedievale, osservata in alcuni suoi aspetti fondamentali e con un'attenzione particolare all'esegesi antica del poema. Si parte innanzitutto dalla *vexata quaestio* della presunta eterodossia dello stesso Dante, ripresa da Luca Bianchi attraverso una

5 Ardisino, *Etica e teologia*; Ledda, *La Bibbia di Dante*; Ledda, *Le teologie di Dante*; Montemaggi, Treherne, *Dante's "Commedia"*; Honess, Treherne, *Reviewing Dante's Theology*; Ghisalberti, *Dante e il pensiero scolastico*; Livi, *Dante e la teologia*; Biffi, 'Di luce in luce'; Ariani, 'Lux inaccessibilis'; Falzone, *Desiderio della scienza*; Brilli, *Firenze e il profeta*; Gentili, *Lecture dantesche*; Robiglio, *Philosophy and Theology*.

riconsiderazione di prospettive della critica otto-novecentesca che offrono in più di un punto curiosità e sorprese e gettano nuova luce sulla genesi della vulgata, dura a morire, di un Dante 'tomista' e dunque ortodosso. Del problema dell'eresia nella *Commedia* tratta Luca Lombardo, che si rivolge in particolare alla figura di fra Dolcino, unico eresiarca medievale citato nel poema (*Inf.* XXVIII, 55-60), formulando alcune ipotesi originali tanto sulle vicende redazionali dell'episodio infernale quanto sulle ragioni della collocazione dell'eretico nella bolgia degli scismatici alla luce delle chiose antiche e di altre fonti trecentesche. Alla cosiddetta 'mistica affettiva' dei secoli XII e XIII di impronta cistercense e vittorina dedica il proprio saggio Mira Mocan – attenta studiosa di questo affascinante e cruciale complesso di testi, dottrine, 'tensioni' intellettuali e spirituali – in rapporto alla riflessione poetologica che sottintende alla *Commedia* e al suo statuto testuale. Paola Nasti affronta i riferimenti presenti nel poema alla Croce e alla Passione sullo sfondo delle dottrine teologiche e delle pratiche devozionali del tempo: un tema per lo più trascurato dalla dantistica, ma certamente centrale nella riflessione e nella spiritualità del poeta. Il lavoro di Enrico Fenzi si applica invece su un passaggio specifico e fra i più controversi del poema, *Par.* VII, 145-8, che chiama in causa il grande tema della resurrezione dei corpi in rapporto alla creazione e alla condizione edenica. All'Empireo nelle opere di Dante e nell'esegesi antica al poema, e alla natura profonda dell'apparentamento fra l'ultimo cielo e la teologia nel *Convivio* è dedicato il saggio di Anna Pegoretti, che offre un'innovativa lettura della 'scienza divina' descritta nel trattato. All'arduo tema della natura della visione profetica si dedica Luca Azzetta a partire dalle pagine dell'*Epistola a Cangrande* dedicate ai primi versi del *Paradiso*: la lettura delle trattazioni esegetiche e teologiche degli episodi lì richiamati – il raptus di Paolo, la Trasfigurazione, la visione di Ezechiele – porta lo studioso a un'interpretazione incisiva della *Commedia* nel suo complesso come esperienza profetico-visionaria, articolata su diverse tipologie di visione.

Se molti dei primi saggi rivolgono un'attenzione ampia agli antichi commentatori attraverso la ricognizione delle loro chiose su questioni di volta in volta diverse, a due episodi ancora poco noti della ricezione del poema dantesco sono dedicati gli ultimi due contributi. Dopo alcune note paleografiche sul ms. Egerton 943 della British Library, allegate per una più perspicua attribuzione delle glosse dell'Anonimo Lombardo alla mano A e di quelle dell'Anonimo Teologo alla mano B, Diego Parisi indaga la peculiarità culturale del Teologo, illustrandone il prevalente interesse per la dottrina di Dante, e toccando il parallelismo tra la visione dell'Empireo dantesco e il raptus paolino, che pare il tratto esegetico più originale del Teologo rispetto ad altri commenti trecenteschi. Nicolò Maldina, infine, si occupa di un predicatore domenicano del Quattrocento, Gabriele Barletta, del quale è posta sotto la lente d'ingrandimento la tecnica retorica, che si distingue per il ricorso sistematico alla poesia in volgare del Trecento; dal confronto

con il sermonario quattrocentesco del servita Paolo Attavanti emerge come il riuo barlettiano del testo dantesco obbedisca a una pratica diffusa nella tradizione omiletica coeva.

Ringraziamo sentitamente quanti ci hanno aiutati a portare a compimento questo lavoro: Tiziano Zanato, Riccardo Drusi e Marco Sgarbi, che insieme a Saverio Bellomo hanno costituito il comitato scientifico del progetto di ricerca *Dante e la teologia secondo gli antichi commentatori della "Commedia" (1322-1570)*; Stefano Carrai e Giuseppe Ledda, che con Saverio, come condirettori de *L'Alighieri*, hanno accolto il convegno entro l'iniziativa biennale dei *Seminari de L'Alighieri*; Carla De Nardin, Stefano Pezzè e Gaia Tomazzoli, che hanno prestato un aiuto prezioso alla realizzazione del convegno; i membri del comitato scientifico del convegno stesso e i *discussant* intervenuti;⁶ Andrea Mazzucchi, che ha partecipato con un intervento dal titolo «'Revelabile' e 'revelatum' nella *Commedia*: da Stazio a Beatrice»; Eugenio Burgio, che ha accolto il presente volume nella collana «Filologie medievali e moderne. Serie occidentale» delle Edizioni Ca' Foscari; gli autori dei saggi, i revisori anonimi, i colleghi e l'amministrazione del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università Ca' Foscari, il Center for Italian Studies e il Devers Family Program in Dante Studies dell'Università di Notre Dame.

Luca Lombardo, Diego Parisi, Anna Pegoretti

Bibliografia

- Ardissino, Erminia (a cura di). *Etica e teologia nella "Commedia" di Dante*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2009.
- Ariani, Marco. *'Lux inaccessibilis'. Metafore e teologia della luce nel "Paradiso" di Dante*. Roma: Aracne, 2010.
- Bellomo, Saverio. «'Parvi Florentia mater amoris'. Gli epitafi sul sepolcro di Dante». Fera, Vincenzo; Guida, Augusto (a cura di), *Vetustatis indagator*. Messina; Firenze: Università degli Studi di Messina. Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici; Biblioteca Medicea Laurenziana, 1999, 19-33.
- Bellomo, Saverio. *Dizionario dei commentatori danteschi. L'esegesi della "Commedia" da Iacopo Alighieri a Nidobeato*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2004.
- Biffi, Inos. *'Di luce in luce'. Teologia e bellezza nel "Paradiso" di Dante*. Milano: Jaca Book, 2010.

⁶ Hanno fatto parte del comitato scientifico del convegno: Zygmunt G. Barański, Theodore J. Cachey Jr. e Simon Gilson; sono intervenuti al convegno in qualità di *discussant*: Lucia Battaglia Ricci, Francesco Bruni, Aldo Maria Costantini, Luca Marcozzi e Antonio Montefusco.

- Brilli, Elisa. *Firenze e il profeta. Dante fra teologia e politica*. Roma: Carocci, 2012.
- Falzone, Paolo. *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel "Convivio" di Dante*. Bologna: il Mulino, 2010.
- Gentili, Sonia. «Lecture dantesche anteriori all'esilio: filosofia e teologia». Malato, Enrico; Mazzucchi, Andrea (a cura di), *Dante fra il settecentocinquantesimo della nascita (2015) e il settecentenario della morte (2021) = Atti delle Celebrazioni in Senato, del Forum e del Convegno internazionale* (Roma, maggio-ottobre 2015). Roma: Salerno editrice, 2016, 303-25.
- Ghisalberti, Alessandro. *Dante e il pensiero scolastico medievale*. Milano: Edizioni di Sofia, 2008.
- Honess, Claire E.; Treherne, Matthew (eds). *Reviewing Dante's Theology*, 2 vols. Oxford; Bern: Peter Lang, 2013.
- Ledda, Giuseppe (a cura di). *La Bibbia di Dante. Esperienza mistica, profezia e teologia biblica in Dante = Atti del Convegno internazionale di Studi* (Ravenna, 7 novembre 2009). Ravenna: Centro dantesco dei frati minori conventuali, 2011.
- Ledda, Giuseppe (a cura di). *Le teologie di Dante = Atti del Convegno internazionale di Studi* (Ravenna, 9 novembre 2013). Ravenna: Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, 2015.
- Livi, François. *Dante e la teologia. L'immaginazione poetica nella "Divina Commedia" come interpretazione del dogma*. Roma: Leonardo da Vinci, 2008.
- Maramauro, Guglielmo. *Expositione sopra l'"Inferno" di Dante Alighieri*. A cura di Saverio Bellomo e Pier Giacomo Pisoni. Padova: Antenore, 1998.
- Montemaggi, Vittorio; Treherne, Matthew (eds). *Dante's "Commedia": Theology as Poetry*. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 2010.
- Robiglio, Andrea A. «Philosophy and Theology». Barański, Zygmunt G.; Pertile, Lino (eds), *Dante in Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, 137-58.
- Villani, Filippo. *Expositio seu comentum super "Comedia" Dantis Allegherii*. A cura di Saverio Bellomo. Firenze: Le Lettere, 1989.

Theologus Dantes

Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti

a cura di Luca Lombardo, Diego Parisi e Anna Pegoretti

Dante eterodosso?

Vecchie polemiche e nuove prospettive di ricerca

Luca Bianchi

(Università degli Studi di Milano, Italia)

Abstract It is frequently assumed that doubts about Dante's orthodoxy began to circulate in historiography at the beginning of the twentieth century, when his alleged 'Thomism' was seriously questioned by Bruno Nardi, who demonstrated that not only in the *Convivio*, but even in the *Monarchia* and in the *Commedia*, one can find themes and ideas inspired by Averroes and by the so-called Latin Averroists. Besides showing that controversies on this point started much earlier, this paper highlights that, whilst a plurality of conceptions of Dante's 'heterodoxy' soon emerged, 'orthodoxy' was, and still is, too hastily identified with 'Thomism'. Moreover, it argues that anachronistic views of the distinction between 'orthodoxy' and 'heterodoxy', as well as of 'Thomism', have to be avoided, and suggests that some passages of Dante's works where Nardi and his followers detected 'residuals' of Averroism have been over-interpreted.

Sommario 1 Eterodosso o tomista? – 2 Ortodossia e tomismo. – 3 'Tracce' e 'residui' di averroismo?

Keywords Dante Alighieri. Orthodoxy. Heterodoxy. Thomism. Averroism.

1 Eterodosso o tomista?

La questione dell'ortodossia o eterodossia di Dante è tornata di moda. Non c'è bisogno di ricordare a un pubblico di dantisti che essa è stata al centro di due importanti convegni, svoltisi nel 2012 rispettivamente alla New York University e alla Complutense di Madrid, i cui atti sono stati pubblicati entrambi nel 2014;¹ che nel 2013 Zygmunt G. Barański – che ha contribuito anche agli atti del convegno newyorkese – pubblicò nell'importante volume *Reviewing Dante's Theology* l'amplissimo e innovativo saggio (*Un*) *orthodox Dante*;² infine che nel 2017 Paolo Falzone ha dedicato un ricco

1 Ardigzone, *Dante and Heterodoxy*; Cattermole, de Aldama, Giordano, *Ortodossia ed eterodossia*. Avviso sin d'ora che i corsivi nelle citazioni riportate lungo tutto il presente saggio sono miei.

2 Barański, (*Un*)*orthodox Dante*.

intervento al tema *Eresia ed eterodossia nella "Commedia": equivoci, punti fermi, zone d'ombra*.³ È forse meno noto, ma significativo, che mentre nell'*Enciclopedia Dantesca* non vi era alcuna voce dedicata alla coppia concettuale ortodossia/eterodossia,⁴ un breve articolo sia stato dedicato a Dante nella meno celebre *Ereticopedia*, che dal 2013 offre online – come recita il sottotitolo – un *Dizionario di eretici, dissidenti e inquisitori nel mondo mediterraneo*.⁵ Spostandosi su di un livello ancor più divulgativo, vale inoltre la pena di segnalare che Adriano Lanza, che nel 1990 aveva proposto una lettura in chiave gnostica del *Convivio*, ha pubblicato nel 1999 un *Dante all'Inferno. I misteri eretici della "Commedia"* e nel 2004 un *Dante eterodosso. Una diversa lettura della "Commedia"*.⁶

I tre non imperdibili libri di Lanza ci aiutano a comprendere che la questione dell'eterodossia di Dante conosce una sorta di *revival* non solo perché si è riaccesa fra gli specialisti la discussione su alcuni aspetti del suo pensiero teologico, filosofico e politico che da sempre sono stati guardati con sospetto: mi riferisco per esempio alla tesi, presentata da Pier della Vigna (*Inf.* XIII, 94-108), che i corpi dei suicidi non risorgeranno dopo il Giudizio universale, considerata da alcuni commentatori trecenteschi «non solo erronea, ma espressamente eretica»;⁷ mi riferisco inoltre a talune idee della *Monarchia*⁸ che, come tutti sanno, venne ben presto sottoposta alle misure censorie applicate di norma a testi considerati particolarmente pericolosi per l'ortodossia – la condanna al rogo sin dal 1328-1329, poi la messa all'Indice dal 1554 al 1881. Assistiamo anche al ciclico riemergere di interpretazioni esoteriche e iniziatico-settarie di Dante. Com'è ben noto, a inaugurare interpretazioni di questo tipo fu, nella prima metà dell'Ottocento, un erede del ghibellinismo risorgimentale come Gabriele Rossetti, che presentò Dante come un seguace della setta dei 'Fedeli d'amore', pronto a servirsi del linguaggio della tradizione cortese, ma anche del gergo scolastico, per occultare una devozione alla causa imperiale che si alimentava a fonti pitagoriche e platoniche

3 Falzone, *Eresia ed eterodossia*.

4 Vi si trova invece la voce 'eresia', curata da un grande specialista come Raoul Manselli, che però si sofferma essenzialmente sulla posizione, spesso molto reticente, che Dante assunse nei confronti delle eresie del suo tempo.

5 Gallarino, *Dante Alighieri*.

6 Vedi Lanza, *Dante e la Gnosi; Dante all'Inferno; Dante eterodosso*.

7 L'espressione è di Benvenuto da Imola, che si sforza di mostrare come questa tesi – a suo giudizio indiscutibilmente eterodossa – vada ascritta a chi la propone, cioè Pier della Vigna, e non a chi la riferisce, cioè Dante. Su questa interpretazione, e più in generale sul dibattito svoltosi fra i primi commentatori intorno a questo luogo dell'*Inferno* sono preziose le osservazioni di Falzone, *Eresia ed eterodossia*, 44-51.

8 Vedi per esempio Marenbon, *Dante's Averroism*.

e anticipava motivi diffusi dai Rosacrociani e dai Massoni.⁹ Prospettive analoghe, pur se connesse a ideali politici diametralmente opposti, riemersero nel politico e letterato francese Eugène Aroux, che nel 1854 pubblicò, dedicandolo a Pio IX, il suo *Dante. Hérétique, révolutionnaire et socialiste. Révélations d'un catholique sur le Moyen Âge*, integrato fra 1856 e 1858 da tre più brevi opuscoli, i cui titoli sono di per sé eloquenti: *Clef de la Comédie anti-catholique de Dante Alighieri*, *L'hérésie de Dante démontrée par Francesca de Rimini* e *Preuves de l'hérésie de Dante*. In tutti questi lavori il grande fiorentino veniva visto come un ghibellino camuffato, che per di più avrebbe insegnato, in modo deliberatamente oscuro e velato, dottrine di ispirazione gnostica, manichea e catara; che sarebbe stato affiliato agli Albiges e ai Templari; che avrebbe aderito a forme di razionalismo ateo, di sapore pre-illuminista e massonico; che avrebbe promosso non solo un violento attacco all'autorità del pontefice ma annunciato una 'rivoluzione sociale', sfidando l'idea di nobiltà e precorrendo idee saint-simoniane e socialiste.¹⁰

Sarebbe errato liquidare i contributi di Rossetti e di Aroux come semplici stravaganze, del tutto marginali. Il libro di Aroux, oltre a provocare al suo apparire un ampio dibattito (in particolare con Ferjus Boissard, che nel 1854 pubblicò un *Dante révolutionnaire et socialiste, mais non hérétique*),¹¹ suscitò curiosità durature, testimoniate dalle ristampe del 1939 e del 1976 e, insieme ai controversi lavori del Rossetti, indicò un metodo d'interpretazione dei testi danteschi che, malgrado la sua evidente fragilità,¹² venne a lungo riproposto in forme nuove da svariati studiosi. Mi riferisco a Luigi Valli, che fra 1928 e 1930 cercò nel fortunatissimo libro *Il linguaggio segreto di Dante e dei 'Fedeli d'amore'* di dare una più solida fondazione storica alla tesi del Rossetti secondo cui Dante sarebbe stato

9 Su Rossetti interprete di Dante si vedano almeno Sticco, *Dante e Gabriele Rossetti*; Gianantonio, *Rossetti*; Caesar, *Dante*, 501-15; Eco, *Introduzione*, 30-1; Lozano Miralles, *Rossetti e il paradigma*.

10 Sui lavori di Aroux - i cui fantasiosi titoli completi sono riprodotti nella Bibliografia - si veda in particolare Lacalle Zalduendo, *Il Dante eretico* (che solleva dubbi sulla tesi dei 'plagi' dal Rossetti).

11 Su Boissard, ultramontano e discepolo di Ozanam, si veda Lacalle Zalduendo, *Il Dante eretico*, 102-3. Nella *Introduction sur l'état de la Question*, aggiunta alla seconda edizione del suo lavoro, Boissard teneva a precisare che Dante non può essere qualificato come eretico, ma nella sua opera si possono ciononostante trovare «quelques propositions mal sonnantes aux oreilles de la foi infallible dans son enseignement et immuable dans ses principes»: cf. Boissard, *Dante révolutionnaire et socialiste*, LIV. Vale la pena di segnalare che la distinzione fra 'eretico' e 'malsonante' risale alle classificazioni degli errori dottrinali elaborate proprio fra XIII e XIV secolo, poi codificata negli innumerevoli trattati antiereticali prodotti fra Rinascimento ed età moderna.

12 Fra i tanti che le hanno evidenziate rimando a Faithfull, *The Esoteric Interpretation*, 86-7 (che si concentra sul lavoro di John di cui si dirà fra breve); Eco, *Introduzione*, 30-1 (che trae spunto dal caso del Rossetti per fare osservazioni di portata generale).

affiliato a questa setta;¹³ a Gertrude Leigh, il cui *The Passing of Beatrice. A Study in the Heterodoxy of Dante*, del 1932, presentava la *Vita Nuova* come un documento cifrato, che celerebbe una concezione gioachimita della storia e annuncerebbe la fine della Chiesa visibile; infine a Robert L. John, che quattordici anni dopo rispolverava l'immagine del Dante templare.¹⁴ Ma il cosiddetto 'paradigma del velame',¹⁵ cioè l'assunto che le opere dantesche vadano decodificate, al fine di rivelarne i reconditi e poco ortodossi significati non solo filosofici e politici, ma esoterici e mistici, ha attraversato tutto il ventesimo secolo e seguita a godere di un discreto successo ancora in questi ultimi anni: quando l'immagine di un Dante adepto di circoli dissidenti e iniziatici viene divulgata sia in libri destinati al grande pubblico come quelli di Lanza, che ho ricordato all'inizio perché sin dal titolo evocano le nozioni di eresia ed eterodossia; sia in interventi destinati a una fruizione ancor più 'popolare', dalle trasmissioni televisive¹⁶ ai film, come *Il mistero di Dante* diretto nel 2013 da Louis Nero.¹⁷

Anche l'opposta convinzione che Dante sia invece «il cantore e l'araldo [laudatorem et praeconem] più eloquente della sapienza cristiana» è ancora largamente diffusa¹⁸ e ha, anch'essa, una lunga storia - più lunga di quel che spesso si ritiene. L'espressione che ho appena utilizzato risale all'enciclica di Benedetto XV *In praeclara summorum*, redatta nel 1921 in occasione del sesto centenario della morte di Dante. Marco Gallarino, autore della voce «Dante Alighieri» per la sopracitata *Ereticopedia*, ritiene che quest'enciclica rappresenti una profonda svolta nell'atteggiamento della Chiesa di Roma nei confronti del sommo poeta, e in certo senso

13 In proposito si veda Pozzato, *Luigi Valli*.

14 John, *Dante*. Quest'ultimo libro è stato pubblicato in traduzione italiana nel 1987 col titolo: *Dante templare: una nuova interpretazione della Commedia* (Milano: Hoepli).

15 In proposito si vedano Eco, *Introduzione*, 27-31; Lozano Miralles, *Rossetti e il paradigma*; Pozzato, *Luigi Valli*, 153-5.

16 Cf. per esempio <https://www.youtube.com/watch?v=0QWxcAo45c8>; <https://www.youtube.com/watch?v=KiBr1XX5xtQ> (2018-11-26).

17 Si tratta di un film-documentario, cui ha partecipato anche il regista Franco Zeffirelli e che ha per protagonista il premio Oscar F. Murray Abraham.

18 Tanto da venire immancabilmente ripetuta anche da chi pretenderebbe di offrire immagini 'controcorrente' di Dante. Emblematico in proposito Antonio Socci che, in un articolo pubblicato sul quotidiano *Libero* (10 marzo 2015) in occasione della cerimonia svoltasi in Senato per il 750° anniversario della nascita di Dante, ha contrapposto al Dante celebrato da Roberto Benigni, troppo «politically correct», il «vero Dante». Privo di sfumature, il ritratto di questo «vero Dante» insiste da un lato sull'emarginazione («visse ramingo e braccato», «morì in contumacia (come Craxi!) con l'accusa di 'barattiere', cioè tangentista»), dall'altro sul rigore morale e l'adesione ferma alla 'ortodossia': pronto a denunciare gli errori della Chiesa, Dante sarebbe infatti un «cattolico integralista» che - inutile dire - avrebbe attinto alla «dottrina cattolica di Tommaso d'Aquino e Bernardo di Chiaravalle che struttura tutta la Commedia».

sicuramente lo è, considerata da un lato l'ufficialità della dichiarazione, dall'altro il fatto che – solo quarant'anni dopo la revoca della messa all'Indice della *Monarchia* – Benedetto XV insisteva prima sulla «straordinaria deferenza» di Dante «per l'autorità della Chiesa Cattolica e il potere del Romano pontefice»; poi sulla sua capacità di racchiudere nella *Commedia* «un vero tesoro di dottrina cattolica». Non si può tuttavia non rilevare che, nello spiegare ove il sommo poeta avrebbe tratto i materiali con cui era costituito questo «tesoro di dottrina cattolica», il papa non faceva che sancire con la sua autorità una linea interpretativa seguita da tempo, e già allora in qualche modo superata. Benedetto XV infatti affermava perentoriamente che Dante «si fece discepolo del principe della Scolastica Tommaso d'Aquino; e dalla sua mente di tempra angelica attinse quasi tutte le sue cognizioni filosofiche e teologiche, mentre non trascurava nessun ramo dell'umano sapere e beveva largamente alle fonti della Sacra Scrittura e dei Padri». ¹⁹ Ora, se il richiamo alle fonti bibliche e patristiche di Dante era e resta pertinente, la tesi che «quasi tutte le sue cognizioni filosofiche e teologiche» risalirebbero all'Aquinate stava già vacillando sotto i duri colpi della polemica di Bruno Nardi, che da un decennio (con il suo lavoro su *Sigieri di Brabante nella "Divina Commedia"*) aveva avanzato l'idea che nel suo percorso intellettuale Dante avrebbe attraversato fasi profondamente diverse, approdando al tomismo solo

19 Benedetto XV, *In praeclara summorum*, 212-3, 216-7. Questa enciclica su Dante si inserisce in un ciclo di interventi che il pontefice dedicò a figure rilevanti nella storia della Chiesa, fra cui San Francesco e San Domenico. Riferendosi ad essa, nella *Altissimi cantus* promulgata in occasione del settimo centenario della nascita di Dante, Paolo VI si spinse ben più avanti nel processo di riappropriazione dell'opera dantesca, affermando che «Dante Alighieri è nostro per un diritto speciale [*praecipuo iure*]: nostro, cioè della religione cattolica, perché tutto spira amore a Cristo; nostro, perché molto amò la Chiesa, di cui cantò gli onori; nostro, perché riconobbe e venerò nel Romano Pontefice il Vicario di Cristo in terra». Pur sforzandosi di riconoscere la pluralità di fonti – Gioacchino da Fiore incluso – cui Dante si ispirò, Paolo VI ne presentava l'opera come uno «specchio» della *Summa Theologiae* dell'Aquinate: «E se si osserverà la sua forma e il suo contenuto, vi si vedranno certamente i frutti della sapienza degli orientali, del *logos* dei greci, della civiltà dei romani, e vi si vedranno raccolte in sintesi le ricchezze del dogma della religione cristiana e dei precetti della legge, soprattutto così come vennero elaborati dai Dottori. Dante Alighieri segue Aristotele in filosofia, Platone nella tensione dell'intelletto a contemplare i modelli esemplari delle cose, sant'Agostino nel modo di concepire la storia e nell'importanza che vi attribuisce; è discepolo [*alumnus*] fermo e fedele di san Tommaso d'Aquino in teologia, così che la sua opera è, fra l'altro, come uno specchio costituito da frammenti della "Somma Teologica" del Dottore angelico. E questo è certamente vero in generale; ma tuttavia è anche vero che Dante è mosso non poco dall'autorità di sant'Agostino, di san Bernardo, di san Bonaventura, né è estraneo a qualche influsso apocalittico dell'abate Gioacchino da Fiore». Più oltre Paolo VI insisteva sulla «stima e valorizzazione di ciò che è umano» da parte del sommo poeta: difensore di un 'umanesimo cristiano' che sarebbe anch'esso tratto «da un aspetto della dottrina di san Tommaso», cioè dal principio che la grazia non cancella ma perfeziona la natura. Cf. Paolo VI, *Altissimi cantus*, 24, 26, 29.

dopo essersi avvicinato non solo all'albertismo ma anche all'averroismo.²⁰

I principali bersagli della polemica di Nardi furono Pierre Mandonnet, Giovanni Busnelli e Giuseppe Vandelli, più tardi Fernand Van Steenberghen. Tuttavia non si deve immaginare, come spesso si fa, che a creare lo stereotipo del Dante 'ortodosso' e tomista fossero stati costoro, e più in generale gli appartenenti alla prima generazione di storici della filosofia che operò all'indomani della bolla *Aeterni Patris* con cui, nel 1879, papa Leone XIII aveva dato l'avvio alla rilettura neoscolastica, o meglio neotomista, del pensiero medievale. In realtà, se alla «ortodossia di Dante per rispetto alla Potestà spirituale de' Romani Pontefici» aveva dedicato pagine e pagine già Francesco Berardinelli in un saggio del 1859,²¹ la dipendenza dell'autore della *Commedia* dall'Aquinate era stata enfatizzata sin dalla prima metà del XIX secolo non solo in alcuni commenti,²² ma soprattutto nell'imponente lavoro dello spiritualista francese Antoine-Frédéric Ozanam. Sottolineando – originalmente per l'epoca – la dimensione propriamente filosofica del pensiero di Dante, Ozanam lo presentava come un «eclettico cristiano», influenzato sia da Bonaventura sia da Tommaso. Se non era indicato come unica fonte, quest'ultimo restava comunque il modello rispetto al quale diveniva possibile intendere e valutare l'opera di Dante: dopo aver dedicato alcune pagine a rivendicare la sua «ortodossia», Ozanam concludeva infatti che «la Divina Commedia è la Somma letteraria e filosofica del medioevo; e Dante il San Tommaso della poesia».²³

Un'interpretazione di Dante ben più marcatamente tomista veniva offerta, qualche decennio più tardi, da alcuni studiosi italiani oggi dimenticati. Mi riferisco per esempio a Francesco Palermo, che nel 1869 aveva aggiunto un'appendice intitolata *San Tommaso, Aristotele e Dante, ovvero della prima filosofia italiana* ai tre ponderosi volumi su *I manoscritti Palatini di Firenze* da lui pubblicati fra il 1853 e il 1868. Iniziato con Severino Boezio, questo singolare affresco della «filosofia italiana» culminava in Tommaso d'Aquino, il cui merito sarebbe stato di riuscire a realizzare – nel momento in cui si diffondeva la «nuova peste» della filosofia araba – il disegno, attribuito a Gregorio IX e Alberto Magno, di sviluppare la filosofia tramite un dialogo critico con Aristotele. L'insuperabile sintesi fra filosofia e fede

20 Nardi, *Sigieri di Brabante*. La svolta rappresentata negli studi danteschi dal lavoro di Nardi è finemente analizzata in Vasoli, *Bruno Nardi* e Falzone, *Bruno Nardi's Dissertation*.

21 Berardinelli, *Il concetto*, 425-43.

22 Ad esempio nel commento di Niccolò Tommaseo. Parlando del suo lavoro di critico dantesco, in una lettera del 1846 Tommaseo sottolineava l'esigenza di «rileggere la Bibbia, S. Tommaso, Aristotele e i Latini, che Dante studiò con amore»: cf. Di Nardo, *Dante e Tommaseo*, 256.

23 Ozanam, *Dante et la philosophie*, 224-43 e 257-68. Sulla lettura di Dante proposta da Ozanam si vedano almeno Ceserani, *Ozanam*; Caesar, *Dante*, 515-24; König-Pralong, *La philosophie de Dante*, 26-8.

cristiana che ne sarebbe scaturita sarebbe stata riproposta da Dante come «filosofia di tutta la nazione», ma anche «di tutti i popoli Cristiani». Del resto secondo il Palermo già nel *Convivio* la passione di Dante per la filosofia sarebbe stata passione per una specifica filosofia («La filosofia dunque di San Tommaso, questa infiammò l'Alighieri»); e questa «immenso filosofia [...], splendida di bellezza, ricollegata alla Fede istessa, fu dal Poeta dipinta agl'Italiani».²⁴

Simili slanci lirici possono stupire in chi aveva dedicato anni e anni a un sobrio lavoro di catalogazione e descrizione di manoscritti. Non si tratta, tuttavia, di un caso unico, come dimostra l'opuscolo *Delle benemerenze di San Tommaso d'Aquino verso le belle arti*, dato alle stampe nel 1874 dal domenicano Vincenzo Marchese, che trasformava il paragone fra i capolavori di Tommaso e di Dante proposto da Ozanam nell'affermazione di una vera e propria identità:

Diremo pertanto che la *Somma* dell'Aquinate, e la *Divina Commedia*, sotto forma diversa, *non sono che un solo libro*, sono il poema dell'anima che, espiata la colpa, muove all'acquisto della somma felicità. (Marchese, *Delle benemerenze*, 47)

2 Ortodossia e tomismo

Ho insistito sull'antica genesi delle discussioni sul Dante eterodosso o ortodosso, dissidente o devoto, perché esse ci propongono, nel XIX così come in buona parte del XX secolo e oltre, uno scenario curiosamente asimmetrico. La nozione di eterodossia infatti è stata, e a volte ancora oggi è declinata in una *molteplicità* di accezioni sin troppo ricca: abbiamo così il Dante affiliato ai 'Fedeli d'amore'; il Dante gnostico, cataro, templare, rosacrociano e massone; il Dante ghibellino e socialisteggiante; il Dante gioachimita e apocalittico; il Dante sedotto dal misticismo esoterico di origine ebraica e islamica; infine il Dante 'razionalista', filosofo 'radicale' che si sarebbe ispirato ad Avicenna e Averroè. La nozione di ortodossia, invece, è stata troppo spesso assunta come ovvia, e ovvia la sua identificazione

²⁴ Palermo, *San Tommaso*, 12, 30-1 (ove si noterà l'affermazione: «Se non che o[r]mai guasto il latino comunemente, e sorto in Italia, quasi sole, il nuovo volgar Toscano; fu in questo nuovo volgare che si compì l'accordo agl'Italiani del Rivelato, della ragione e del bello. E massimamente ciò col Poema sacro; in cui la filosofia di Tommaso fu celebrata, e per sempre, filosofia di tutta la nazione, di tutti i popoli Cristiani»), 40-1. Ma si veda anche quanto affermato in precedenza: «Italia ebbe già una sua [filosofia]: quella, che Boezio in prima, e san Tommaso sopra ogni dire, armonizzavan col Rivelato; e che Dante, in questi termini appunto, vesti colle immagini, con la bellezza» (7); «col velame poetico, colla bellezza, Dante mirabilmente informò nel nuovo volgare agl'Italiani la stessa filosofia, che San Tommaso, illustrandola, avea concordato alla Fede» (39).

con un non meglio definito tomismo. Mi pare emblematico in proposito il fatto che, pur polemizzando per decenni su come intendere il rapporto fra Dante e Sigieri di Brabante, su questo punto due dei maggiori medievisti della prima metà del Novecento, cioè i già citati Van Steenberghen e Nardi, implicitamente concordassero, presumendo entrambi che questo rapporto non potesse che sfociare in una comune adesione alla cosiddetta ortodossia tomista. Ma Nardi, come si è accennato, insisteva sull'evoluzione *di Dante* che, dopo la giovanile fase poetica, sarebbe stato influenzato dalle correnti filosofiche più radicali, averroismo sigieriano incluso, per giungere infine con la *Commedia* a una riconciliazione in chiave tomista del rapporto fra filosofia e teologia. Van Steenberghen – seguito non solo dai medievisti cattolici come Albert Zimmerman, ma anche da studiosi di tutt'altro orientamento, fino a Maria Corti – ha invece tenacemente riproposto l'idea di un'evoluzione *di Sigieri* che, sotto la pressione delle autorità ecclesiastiche e delle obiezioni dell'Aquinate, si sarebbe allontanato dall'averroismo – innanzitutto dalla dottrina averroista dell'unità dell'intelletto potenziale – per adottare nelle *Quaestiones super librum de causis* una posizione «sempre ortodossa (almeno agli occhi del teologo del XX secolo) e vicina a quella di San Tommaso».²⁵

L'inciso nella citazione dell'illustre medievista belga mostra fino a che punto autorevoli studiosi di quella generazione potessero spingersi nell'utilizzare le nozioni di ortodossia ed eterodossia in un modo che noi, oggi, consideriamo del tutto anacronistico. Abbiamo infatti imparato a riconoscere che non è lecito presumere che all'epoca di Dante si giudicasse ortodosso o eterodosso ciò che un teologo contemporaneo considererebbe tale, e che quindi un giudizio storicamente corretto sull'ortodossia dei pensatori del Duecento e Trecento può fondarsi solo sui criteri *allora* adottati per definirla. Abbiamo anche compreso che questi criteri non erano affatto rigidi, poiché vi erano diverse concezioni dell'ortodossia, diverse opinioni su chi avesse il compito di determinarla, diverse idee su che cosa fosse e che cosa non fosse *materia fidei*. E se ovviamente la negazione dei fondamentali articoli del credo cristiano era, allora come ora, indiscutibilmente eterodossa, bisogna ricordare che molti dei conflitti dottrinali che Dante conobbe e sui quali prese posizione non comportavano un esplicito rifiuto di questi articoli, ma riguardavano le conseguenze che determinate tesi filosofiche avrebbero potuto avere in ambito teologico.²⁶ Basti pensare che Enrico di Gand, cioè uno dei teologi che collaborarono con il vescovo di Parigi Étienne Tempier alla stesura della lista degli 'errori' censurati il 7

25 Van Steenberghen, *Maître Siger*, 134.

26 Rimando qui a quanto ho osservato in Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle*, 14-16 (contro usi anacronistici della nozione di 'ortodossia'; con ampia bibliografia) e 61-2 (sulla censura di 'eresie virtuali').

marzo 1277, dovette ritrattare pubblicamente il suo atteggiamento indulgente nei confronti della tesi dell'unicità della forma sostanziale in seguito alle pressioni del cardinale legato Simon de Brion (futuro papa Martino IV), che gli aveva detto senza giri di parole: «stai attento a determinare chiaramente e apertamente che ci sono più forme sostanziali nell'uomo, perché in ciò che coinvolge la fede non risparmierei nessuno [*in causa fidei nemini parcerem*] ». Al di là del tono intimidatorio, non propriamente pastorale, ciò che colpisce in quest'intervento è che la tesi in questione era di natura squisitamente *metafisica* e coinvolgeva la *causa fidei* solo in maniera assai indiretta, cioè in quanto rendeva più difficile spiegare in termini filosofici l'identità del corpo di Cristo *in triduo mortis*. Ciononostante la tesi dell'unicità della forma sostanziale, tipicamente tomista, apparve così allarmante all'*entourage* del vescovo Tempier da indurlo a riesaminarla insieme all'intera Facoltà di Teologia, aprendo contestualmente un'inchiesta postuma su Tommaso d'Aquino, poi insabbiata grazie a circostanze favorevoli e alle sapienti manovre dell'ordine domenicano.²⁷

Ciò ci conduce a riflettere su quanto controversa – anche se troppo a lungo medievisti e dantisti lo hanno dimenticato – fosse allora la posizione dell'Aquinate. Non ci si stancherà mai di ripetere che l'immagine di Tommaso come 'campione dell'ortodossia', consacrata nell'Ottocento da papi come Benedetto XV e Leone XIII, era stata pazientemente costruita nel corso dei secoli ma non corrisponde in alcun modo a quella prevalente ai tempi di Dante. È banale ma non superfluo ricordare che Dante morì prima della canonizzazione del maestro domenicano (1323), nonché della revoca (1325) di quegli articoli censurati nel marzo 1277 dal vescovo Tempier che, direttamente o indirettamente, lo colpivano. È inoltre opportuno sottolineare che le polemiche dottrinali fra domenicani e francescani ruotarono innanzitutto intorno all'ortodossia di Tommaso e lasciarono un'eco assai forte proprio in Italia, Firenze inclusa. Nel 1266-1267 Guglielmo di Baglione, allora titolare della cattedra francescana di teologia a Parigi, aprì le ostilità, presentando Tommaso come un fiancheggiatore degli aristotelici più radicali e accusandolo addirittura di favorire il «pericolosissimo errore del Commentatore sull'unità dell'intelletto»: è significativo che una copia delle questioni disputate nelle quali lanciava queste pesantissime accuse fosse conservata nel fondo librario di Santa Croce a Firenze sin dagli inizi del XIV secolo.²⁸ Qualche decennio dopo un altro francescano giudicava

27 L'episodio è noto ed è stato più volte ricostruito: anche qui rimando a Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle*, 47-8, e alla bibliografia ivi indicata. Per il processo postumo all'Aquinate seguo la ricostruzione proposta da Wielockx, *Aegidii Romani Opera*, in particolare 91-6 e Wielockx, *Autour du procès*, che è stata confermata da Hissette e validamente difesa dallo stesso Wielockx di fronte alle obiezioni di Wippel e Thijssen.

28 Sull'antitomismo di Guglielmo di Baglione rimando a Bianchi, *Guglielmo di Baglione*. Parzialmente diversa (e non sempre condivisibile) l'analisi di Piron, *Olivi et les averroïstes*,

l'atteggiamento agnostico di Tommaso in materia di eternità del mondo come *in fide periculosum*: si tratta di quel Pietro *de Trabibus* che fu presente allo studio di Santa Croce e che Dante potrebbe aver incontrato di persona.²⁹ Se ancora durante il processo di beatificazione non mancò fra i francescani chi ammonì Giovanni XXII, dicendogli che rischiava di passare alla storia come un papa che aveva «canonizzato un eretico»,³⁰ fra gli stessi domenicani il tomismo venne faticosamente imposto solo nei primi due decenni del Trecento, tramite misure coercitive che dovettero essere applicate con particolare durezza proprio a Firenze: nel 1315 il baccelliere Uberto Guidi, che aveva pubblicamente insegnato a Santa Maria Novella, sia durante lezioni ordinarie sia in dispute quodlibetali aperte al pubblico, molte tesi «contrarie alla sana e sacra dottrina del venerabile dottore frate Tommaso d'Aquino», fu prima costretto a ritrattarle poi punito con un lungo digiuno, il forzato trasferimento al convento di Pistoia e il divieto d'insegnare per due anni.³¹

Suscitando infinite e non sempre produttive discussioni, la presenza nel decimo canto del *Paradiso* di Sigieri di Brabante – pensatore certo scomodo, ricercato dall'inquisitore di Francia perché sospettato di eresia ma, diversamente da quel che ancora a volte si legge nella critica dantesca, *mai* giudicato eretico, *mai* scomunicato, *mai* condannato di persona – ha forse impedito di apprezzare sino in fondo quanto innovativa e impegnativa sia la scelta dantesca di assegnare un eccezionale ruolo di primo piano in tutta la cantica a una figura allora già autorevolissima ma controversa come Tommaso d'Aquino.³² D'altra parte, proprio l'inattesa inclusione di Sigieri fra i beati ha fatto sì che la possibile influenza sua e di altri 'averroisti' pa-

265-8. Sulla presenza a Santa Croce delle *Quaestiones theologice disputatae* di Guglielmo si veda Pegoretti, *'Nelle scuole delli religiosi'*, 40-1 e 47, nr. 55.

29 Il testo delle *quaestiones* è edito in Ledoux, *Petri de Trabibus*, 146-7 per il passo in questione. Un possibile incontro fra Dante e Pietro è ipotizzato da Piron, *Le poète*, che offre anche (93-101) preziose indicazioni sulla biografia di Pietro e sulla datazione della sua *Ordinatio* sulle *Sentenze*.

30 «nescio quare canonizavit eum [scilicet Thomam], sed scio quod quidam dixerunt sibi ante canonizationem: *caveatis, domine papa, quid facitis, quia semper improperebitur vobis quod canonizastis unum hereticum*». Cito da Tocco, *Studii francescani*, 327.

31 La legislazione sull'imposizione del tomismo è presentata in Burbach, *Dominican and Franciscan Legislation*, che menziona il caso di Guidi (155), sul quale si veda anche Panella, *Note di biografia*, 270-3. La durezza delle misure coercitive e la funzione di 'controllo ideologico' assunta dal *magister studentium* sono sottolineate in Bianchi, *Ordini mendicanti*, 326-34. Più in generale si veda Robiglio, *La sopravvivenza e la gloria*, 46-7, che sottolinea come, divenuto precocemente un'*auctoritas* fra i Domenicani, l'Aquinate ciononostante «non possiede in modo specifico, prima del 1320, le vivide peculiarità del testimone della fede».

32 Come ho sottolineato già in Bianchi, *A 'Heterodox' in Paradise*, 92. Si dichiara d'accordo su questo punto Falzone, *Eresia ed eterodossia*, 55-6.

rigini³³ sia divenuta e ancora rimanga una delle piste più battute da quanti cercano di scoprire le vere o presunte 'tracce di eterodossia' lasciate da Dante nel suo lungo percorso intellettuale. Mi pare perciò opportuno fare qualche, rapidissima, osservazione al riguardo.

3 'Tracce' e 'residui' di averroismo?

Non mi soffermo qui sull'accusa, avanzata già nella sua confutazione della *Monarchia* dal domenicano Guido Vernani, secondo cui in quest'opera si sosterebbe la tesi dell'unità dell'intelletto, essa sì indubbiamente eterodossa, in quanto incompatibile con l'immortalità dell'anima individuale: se si eccettua John Marenbon, le cui argomentazioni mi paiono abbastanza fragili, quasi nessuno fra gli specialisti trova fondata una simile ipotesi interpretativa.³⁴ Concentriamoci invece, nella prospettiva di questo convegno, sulle dottrine strettamente metafisico-teologiche di Dante, in particolare su quelle relative alle sostanze immateriali o 'separate' - le intelligenze celesti e gli angeli.

Una prima tesi sospettata di eterodossia è quella secondo cui esse presentano un'identità fra sostanza e operazione, o in altri termini fra *esse* e *intelligere*: tesi presente nel *Convivio* e nella *Monarchia*. Da essa discende come un corollario una seconda tesi, cioè che intelligenze celesti e angeli esercitano la loro attività intellettuale in modo continuo («sine interpolatione», secondo l'espressione di *Mon.* I, III, 7) e quindi non acquisiscono conoscenze nuove né devono recuperare grazie alla memoria quelle passate (per usare le formule di *Par.* XXIX, 79-81, gli angeli non hanno «vedere interciso | da novo obietto» e non hanno bisogno di «rememorar per concetto diviso»). Bruno Nardi ha mostrato come queste due tesi corrispondano agli articoli 85 e 76 censurati nel 1277 da Étienne Tempier, che vietano di insegnare «che la scienza dell'intelligenza non differisce dalla sua sostanza» e che «l'angelo non pensa nulla di nuovo [*nichil intelligit de nouo*]». Nardi vedeva qui - a ragione - un argomento decisivo contro la 'leggenda' del tomismo di Dante; ma vi vedeva anche la prova dell'influenza esercitata su di lui dagli averroisti latini ancora durante la stesura del *Paradiso*. Ora è vero che la tesi dell'identità fra *esse* e *intelligere* (con i suoi corollari gnoseologici) circolava negli ultimi decenni del XIII secolo fra gli aristotelici radicali della Facoltà delle Arti di Parigi: in un testo attribuito a Boezio di Dacia (ma di dubbia autenticità) ho potuto

33 I cui scritti, sappiamo oggi, circolarono precocemente nel Nord Italia, e furono noti anche a pensatori vicini a Dante, come Antonio da Parma: cf. in proposito Calma, *Études*, 313-25.

34 Cf. Marenbon, «Dante's Averroism» e le mie osservazioni critiche in Bianchi, *L'averroismo di Dante*, 80-4.

recentemente rinvenire l'affermazione che «vita [...] in substantiis separatis nihil aliud est quam intelligere», che corrisponde quasi alla lettera a quella di *Mon.* I, III, 7 : «earum esse *nichil est aliud quam intelligere*». È altrettanto vero che questa tesi fu espressamente rifiutata da Tommaso (che l'ammetteva solo relativamente a Dio), fu combattuta da teologi di vario orientamento e fu criticata aspramente dal già citato Guido Vernani. Ma bastano questa critica e la censura di un semplice vescovo come Tempier a farci considerare eterodossa una simile concezione della natura e della conoscenza angelica? Come dobbiamo valutare il fatto che essa fu ripresa non solo dai filosofi più 'radicali', ma anche da alcuni teologi domenicani antitomisti contemporanei a Dante, come Durando di San Porziano e Teodorico di Freiberg? E siamo poi sicuri che essa derivi proprio dall'influenza dell'«empio» Averroè?

In realtà nel trattato *De anima intellectiva* Sigieri di Brabante esita ad accogliere l'idea che l'operazione dell'intelletto coincida con la sua sostanza, ma non ha dubbi sulla sua origine e ripete, per ben due volte, che essa risale al grande filosofo ebraico Mosè Maimonide, che nel capitolo 67 del primo libro del suo *Dux perplexorum* prima insiste sull'identità fra la sostanza e l'atto d'intellezione; poi precisa che quest'identità si realizza in Dio e nell'intelletto agente separato in modo continuo, mentre nell'uomo solo *interpolate*. Perché allora quando nel sopracitato passo della *Monarchia* distingue l'intellezione delle sostanze separate da quella umana, sottolineando che solo la prima si esercita «sine interpolatione», Dante sarebbe 'averroista' e non 'maimonidista'? Il fatto che la formula «sine interpolatione» si incontri molto raramente nelle discussioni scolastiche sulla conoscenza umana o angelica non induce a pensare che indirettamente Dante risenta di questa fonte ebraica più che dei cosiddetti averroisti? Inutile dire che non sono minimamente interessato a sostituire un'etichetta con un'altra, ma ad attirare l'attenzione sui complessi meccanismi attraverso i quali i concetti e i termini impiegati da Dante entrarono in circolazione negli ambienti da lui frequentati. In questa prospettiva mi pare significativo che la noetica di Angelo d'Arezzo, filosofo a lungo considerato fra i fondatori della tradizione averroista in Italia, dipenda proprio dal sopra menzionato capitolo del *Dux perplexorum*³⁵ – un'opera, giova ricordarlo, che esercitò un'influenza notevole anche sulla maggior parte dei teologi domenicani e francescani del Duecento.

Le due tesi sin qui analizzate – identità di sostanza e operazione; assenza di acquisizioni conoscitive e di memoria – trovano la loro fondazione metafisica in una terza tesi, anch'essa enunciata nel *Paradiso* (XXIX, 22-33), secondo la quale gli angeli potrebbero essere qualificati come «forma

³⁵ Riprendo qui quanto più analiticamente argomentato in Bianchi, *L'averroismo di Dante*, 92-3, ove si troveranno i riferimenti bibliografici pertinenti. Sul 'maimonidismo' di Angelo d'Arezzo è fondamentale Robert, *Noétique et théorie*, in particolare 132.

purett[a]», come «puro atto». Nardi ha trovato anche qui «il residuo di un concetto averroistico» e numerosi specialisti di Dante (Alfonso Maierù, Attilio Mellone, Stephen Bemrose, Paolo Falzone) hanno sviluppato e precisato la sua interpretazione.³⁶ In un lavoro in corso di stampa³⁷ ho però mostrato che, benché un passo del gran commento di Averroè alla *Metafisica* abbia effettivamente contribuito a mettere in circolazione l'idea che tutte le sostanze separate possano essere qualificate come *actus purus*, il filosofo arabo ha ripetutamente insistito sulla composizione ontologica di quelle inferiori a Dio, e la maggior parte dei maestri delle Arti parigini contemporanei a Dante hanno ripreso questa tesi, spesso richiamandosi esplicitamente a lui. Una rara eccezione è rappresentata da Boezio di Dacia il quale – nel commento ai *Topici*, opera che già nel 1287 era accessibile a Bologna – non solo sostiene che nelle intelligenze celesti il pensiero si identifica con la sostanza, ma si spinge ad argomentare che esse sono 'atto puro'. Tuttavia il maestro danese si affrettava a precisare che Dio solo lo è in senso pieno, mentre le intelligenze celesti possono essere definite tali solo in quanto non sono «mescolate con la potenzialità».

Alla luce di questi elementi ho l'impressione che la portata delle espressioni «forma purett[a]» e «puro atto» di *Paradiso* XXIX sia stata sopravvalutata e che, in questo come in altri casi, l'uso della controversa categoria storiografica 'averroismo' abbia finito per innescare discussioni spesso poco produttive sull'ipotesi che Dante avesse messo in questione la subordinazione degli angeli rispetto a Dio, sconfinando nell'eterodossia. In realtà, il semplice uso di queste espressioni *non* cela, né in Dante né nelle sue presunte fonti 'averroiste', un attentato allo statuto creaturale degli angeli: persino Boezio di Dacia, che come si è detto si muove controcorrente adottando questo linguaggio inusuale, sostiene semplicemente che le intelligenze celesti, in quanto prive di materialità, non sono soggette ad alcun mutamento, ma riconosce esplicitamente che il loro venire all'essere, e la loro conservazione nell'essere, dipendono da Dio. Perché mai dovremmo presumere che, servendosi di un linguaggio analogo, Dante contesti questa fondamentale verità di fede, e proprio mentre sta parlando della creazione? Immaginare che, trascinato da questo linguaggio, egli sia stato indotto, consapevolmente o meno, a farlo, significa accogliere passivamente il punto di vista di quei teologi che, da Bonaventura a Pietro Olivi, da Egidio Romano a Enrico di Gand, guardavano con estrema diffidenza ogni sottolineatura della semplicità ontologica delle sostanze separate e paventavano che – non solo e non tanto Averroè, ma i *philosophi* in genere

36 Nardi, *Dal "Convivio" alla "Commedia"*, 47. Si vedano anche Maierù, *Atto*, 444; Mellone, *Il canto XXIX*, 195, 198-200; Bemrose, *Dantes' Angelic Intelligences*, 61-70; Falzone, *La dottrina*, 177-81.

37 Bianchi, *Puro atto*.

a cominciare da Aristotele – attribuissero a queste sostanze caratteristiche proprie di Dio, cadendo in una forma di ‘politeismo’. Ma è lecito valutare oggi una controversia dottrinale del passato assumendo come metro di giudizio storico il punto di vista di una delle parti in causa? Il fatto che gli antichi commentatori della *Commedia* – incluso un anti-averroista accanito come Benvenuto da Imola – non videro alcun pericolo nelle formule dantesche «forma purett[a]» e «puro atto» non dovrebbe indurci a valutare più pacatamente la loro presunta pericolosità? Comunque si voglia rispondere, mi pare che se l’anacronismo, come ha insegnato Marc Bloch, è ‘il più imperdonabile’ fra gli errori che uno storico può commettere, la sovra-interpretazione del testo è un errore perdonabile, ma che sarebbe bene evitare.

Bibliografia

- Ardizzone, Maria Luisa (ed.). *Dante and Heterodoxy: The Temptations of 13th Century Radical Thought*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014.
- Aroux, Eugène. *Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste. Révélation d'un catholique sur le Moyen Âge*. Bologna: Forni, 1976. Rist. anast. dell'edizione di Parigi, 1854.
- Aroux, Eugène. *Clef de la comédie anti-catholique de Dante Alighieri, pasteur de l'Eglise albigeoise dans la ville de Florence, affilié à l'ordre du Temple, donnant l'explication du langage symbolique des fidèles d'amour dans les compositions lyriques, romans et épopées chevaleresques des troubadours*. Paris: Librairie des Héritiers Jules Renouard, 1856.
- Aroux, Eugène. *L'hérésie de Dante démontrée par Francesca de Rimini, devenue un moyen de propagande vaudoise, et coup d'œil sur les romans du St. Graal*. Paris: V.J. Renouard, 1857.
- Aroux, Eugène. *Preuves de l'hérésie de Dante: notamment au sujet d'une fusion opérée vers 1312 entre Massenie albigeoise, le temple et les Gibelins: note du Paradis illuminé pour constituer la Franc-Maçonnerie*. S.l.: Eugène Aroux, 1858.
- Barański, Zygmunt G. «(Un)orthodox Dante». Honess, Claire E.; Treherne, Matthew (eds), *Reviewing Dante's Theology*, vol. 2. Oxford; Bern: Lang, 2013, 253-330.
- Bemrose, Stephen. *Dante's Angelic Intelligences: Their Importance in the Cosmos and in Pre-Christian Religion*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1983.
- Benedetto XV, papa. «In praeclara summorum». *Acta Apostolicae Sedis, Commentarium Officiale*, 13, 1921, 209-17. URL https://w2.vatican.va/content/benedict-xv/la/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_30041921_in-praeclara-summorum.html (2018-11-08).

- Berardinelli, Francesco. *Il concetto della "Divina Commedia" di Dante Alighieri*. Napoli: Gabriele Rondinella, 1859.
- Bianchi, Luca. «Guglielmo di Baglione, Tommaso d'Aquino e la condanna del 1270». *Rivista critica di storia della filosofia*, 39, 1984, 503-20.
- Bianchi, Luca. *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIIe-XIVe siècles)*. Paris: Les Belles Lettres, 1999.
- Bianchi, Luca. «Ordini mendicanti e 'controllo ideologico': il caso delle province domenicane». *Studio e 'studia': le scuole degli Ordini Mendicanti tra XIII e XIV secolo. Atti del XXIX Convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2002, 303-38.
- Bianchi, Luca. «A 'Heterodox' in Paradise? Notes on the Relationship between Dante and Siger of Brabant». Ardizzone, Maria Luisa (ed.), *Dante and Heterodoxy: The Temptations of 13th Century Radical Thought*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014, 78-105.
- Bianchi, Luca. «L'averroismo di Dante: qualche osservazione critica». *Le tre corone. Rivista internazionale di studi su Dante, Petrarca, Boccaccio*, 2, 2015, 71-109.
- Bianchi, Luca. «'Puro atto': Dante, l'averroïsme et les substances séparées». *Communication présentée à la conférence internationale Dante et l'averroïsme (Paris, Collège de France, 12 et 13 mai 2015)*. Sous presse.
- Boissard, Ferjus. *Dante révolutionnaire et socialiste, mais non hérétique*. 2ème éd. Paris: Douniol, 1858.
- Burbach, Maur. «Early Dominican and Franciscan Legislation Regarding St. Thomas». *Medieval Studies*, 4(1), 1942, 139-58.
- Caesar, Michael. *Dante. The Critical Heritage 1314 (?) - 1870*. London; New York: Routledge, 1989.
- Calma, Dragos. *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin. Approches et textes inédits*. Turnhout: Brepols, 2011.
- Cattermole, Carlota; de Aldama, Celia; Giordano, Chiara (a cura di). *Ortodossia ed eterodossia in Dante Alighieri*. Alpedrete (Madrid): Ediciones de La Discreta, 2014.
- Ceserani, Remo. s.v. «Ozanam, Antoine-Frédéric». *ED*, vol. 4, 239-40.
- Di Nardo, Michele. «Dante e Tommaseo». *Studi su Dante: Dante nel Risorgimento*. Milano: Hoepli, 1941, 217-74.
- Eco, Umberto. «Introduzione». Pozzato, Maria Pia (a cura di), *L'idea deformata. Interpretazioni esoteriche di Dante*. Milano: Bompiani 1989, 9-37.
- Faithfull, R. Glynn. «The Esoteric Interpretation of Dante». *Italica*, 27, 1950, 82-7.
- Falzone, Paolo. «Bruno Nardi's Leuven Degree Dissertation (1911) and the Uneasy Character of Dante's Philosophy». *Tijdschrift voor Filosofie*, 75, 2013, 357-73.

- Falzone, Paolo. «La dottrina delle intelligenze separate come 'puri atti' in Dante (*Convivio* II 4, *Paradiso* XXIX, *Monarchia* I 3)». Bartuschat, Johannes; Robiglio, Andrea (a cura di), *Il "Convivio" di Dante*. Ravenna: Longo, 2015, 165-89.
- Falzone, Paolo. «Eresia ed eterodossia nella *Commedia*: equivoci, punti fermi, zone d'ombra». Inglese, Giorgio (a cura di), *Per il testo e la chiosa del poema dantesco*. Ravenna: Longo, 2018, 43-72. Letture classensi 47.
- Gallarino, Marco. «Dante Alighieri». *Ereticopedia. Dizionario di eretici, dissidenti e inquisitori nel mondo mediterraneo*. URL <http://www.ereticopedia.org/dante> (2018-11-08).
- Giannantonio, Pompeo. s.v. «Rossetti, Dante Gabriele». *ED*, vol. 4, 1041-4.
- John, Robert L. *Dante*. Wien: Springer Verlag, 1946.
- König-Pralong, Catherine. «La philosophie de Dante dans l'ombre de la *Comédie*: de Brucker à Witte». Forlivesi, Marco; Longo, Mario; Micheli, Giuseppe (a cura di), *La filosofia e la sua storia. Studi in onore di Gregorio Piaia*, vol. 2. Padova: CLEUP, 2017, 15-28.
- Lacalle Zalduendo, María Rosario. «Il Dante eretico, rivoluzionario e socialista di Eugène Aroux». Pozzato, Maria Pia (a cura di), *L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante*. Milano: Bompiani 1989, 79-105.
- Lanza, Adriano. *Dante e la Gnosi*. Roma: Edizioni Mediterranee, 1990.
- Lanza, Adriano. *Dante all'Inferno. I misteri eretici della "Commedia"*. Roma: Tre Editori, 1999.
- Lanza, Adriano. *Dante eterodosso. Una diversa lettura della "Commedia"*. Bergamo: Moretti Honegger, 2004.
- Ledoux, Athanasius. «Petri de Trabibus, O.F.M., Quaestiones duae: De aeternitate mundi». *Antonianum*, 6, 1931, 135-52.
- Leigh, Gertrude. *The Passing of Beatrice. A Study in the Heterodoxy of Dante*. London: Faber & Faber, 1932.
- Lozano Miralles, Helena. «*Dantis Amor*. Gabriele Rossetti e il 'paradigma del velame'». Pozzato, Maria Pia (a cura di), *L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante*. Milano: Bompiani 1989, 47-77.
- Maierù, Alfonso. s.v. «Atto». *ED*, vol. 1, 443-5.
- Marchese, Vincenzo. *Delle benemerenze di San Tommaso d'Aquino verso le belle arti*. Genova: Tipografia della gioventù, 1874.
- Marenbon, John. «Dante's Averroism». Marenbon, John (ed.), *Poetry and Philosophy in the Middle Ages: A Festschrift for Peter Dronke*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001, 349-74.
- Mellone, Attilio. «Il canto XXIX del *Paradiso* (una lezione di angelologia)». *Nuove letture dantesche. Volume settimo, anno di studi 1971-72*. Firenze: Le Monnier, 1974, 193-213.
- Nardi, Bruno. *Sigieri di Brabante nella "Divina Commedia"*. Spianate (PT): Presso l'Autore, 1912.

- Nardi, Bruno. *Dal "Convivio" alla "Commedia". Sei saggi danteschi*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1992. Rist. anast. dell'edizione di Roma, 1960.
- Ozanam, Antoine-Frédéric. *Dante et la philosophie catholique au XIIIe siècle*. Paris: Debécourt, 1839.
- Palermo, Francesco. *San Tommaso, Aristotele e Dante, ovvero della prima filosofia italiana*. Firenze: Cellini, 1869. Appendice a: Palermo, Francesco. *I manoscritti Palatini di Firenze*, 3 voll. Firenze: Biblioteca Palatina, 1853-1868.
- Panella, Emilio. «Note di biografia domenicana tra XIII e XIV secolo». *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 54, 1984, 231-80.
- Paolo VI, papa. «Altissimi cantus». *Acta Apostolicae Sedis, Commentarium Officiale*, 58, 1966, 22-37. URL https://w2.vatican.va/content/paul-vi/la/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19651207_altissimi-cantum.html (2018-11-08).
- Pegoretti, Anna. «'Nelle scuole delli religiosi': materiali per Santa Croce nell'età di Dante». *L'Alighieri*, n.s., 50, 2017, 5-55.
- Piron, Sylvain. «Olivi et les averroïstes». Calma, Dragos; Coccia, Emanuele (éds.), *Les 'sectatores Averrois'. Noétique et cosmologie aux XIIIe et XIVe siècles*, num. monogr., *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 53(1), 2006, 251-309.
- Piron, Sylvain. «Le poète et le théologien: une rencontre dans le studium de Santa Croce». Biard, Joël; Mariani Zini, Fosca (éds.), *'Ut philosophia poesis'. Questions philosophiques dans l'œuvre de Dante, Pétrarque et Boccace*. Paris: Vrin, 2008, 73-109.
- Pozzato, Maria Pia (a cura di). *L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante*. Milano: Bompiani 1989.
- Pozzato, Maria Pia. «Luigi Valli e la setta dei 'Fedeli d'Amore'». Pozzato, Maria Pia (a cura di), *L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante*. Milano: Bompiani, 1989, 147-89.
- Robert, Aurélien. «Noétique et théorie de la connaissance chez Angelo d'Arezzo. Edition de deux questions du ms Vat. lat. 6768». *Mediaevalia philosophica Polonorum*, 37(3), 2008, 95-167.
- Robiglio, Andrea. *La sopravvivenza e la gloria. Appunti sulla formazione della prima scuola tomista (sec. XIV)*. Bologna: ESD, 2008.
- Sticco, Maria. «Dante e Gabriele Rossetti». *Studi su Dante: Dante nel Risorgimento*. Milano: Hoepli, 1941, 51-116.
- Tocco, Felice. *Studii francescani*. Napoli: F. Perrella, 1909.
- Valli, Luigi. *Il linguaggio segreto di Dante e dei 'Fedeli d'amore'*, 2 voll. Roma: Optima, 1928-1929.
- Van Steenberghen, Fernand. *Maître Siger de Brabant*. Louvain; Paris: Publication Universitaires; Vander-Oyez, 1977.
- Vasoli, Cesare. «Bruno Nardi e il 'restauro' della filosofia di Dante». Terzoli, Maria Antonietta; Asor Rosa, Alberto; Inglese, Giorgio (a cura di),

Letteratura e filologia fra Svizzera e Italia. Studi in onore di Guglielmo Gorni. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, 57-73.

Wielockx, Robert. *Aegidii Romani Opera Omnia. III.1. Apologia. Edition et commentaire par Robert Wielockx*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1985.

Wielockx, Robert. «Autour du procès de Thomas d'Aquin». Zimmermann, Albert (Hrsg.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*. Berlin; New York: de Gruyter, 1988, 413-38.

Theologus Dantes

Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti

a cura di Luca Lombardo, Diego Parisi e Anna Pegoretti

Un eretico tra i «seminator di scandalo e di scisma» Mito e storia di fra Dolcino nella *Commedia* (*Inf.* XXVIII, 55-60)

Luca Lombardo

(University of Notre Dame, USA)

Abstract The essay reconsiders the problem of fra Dolcino in the *Commedia* starting from the apparent contradiction of the placement of the medieval heretic in the ‘bolgia’ of the schismatics (*Inf.* XXVIII) rather than in the ‘cerchio’ dedicated to the punishment of heretics (*Inf.* X). There, instead, Dante places sinners who fall within the general definition of Epicureans, which partially satisfies the identification with the medieval concept of heresy. After an in-depth analysis of Dante’s ‘terzine’ (*Inf.* XXVIII, 55-60), the early glosses on the poem and the most ancient testimonies on the figure of Dolcino, including the indirect evidence of his writings, are examined with the aim of shedding light on the perception that Dante could have had of this major heretic of the early fourteenth century and the reasons for his condemnation as schismatic, which seems to transcend the mere guilt of heresy.

Keywords Dante Alighieri. Heresy. Fra Dolcino. Bernard Gui. Schism.

È avviso consolidato tra i lettori moderni della *Commedia* che Dante nel poema tralasci di trattare il problema dell’eresia o, quantomeno, che se ne occupi con un interesse inadeguato alle reali proporzioni storiche di questo fenomeno e ai dirompenti contraccolpi che esso, imponendosi con un’ampia ricaduta sociale nell’Italia centro-settentrionale fra Due e Trecento, procurò alla dottrina teologica e alla coesione istituzionale della Chiesa nell’occidente medievale. Benché innegabilmente il poeta contempli l’eresia nel sistema morale che presiede all’ordinamento delle pene infernali, entro cui essa si posiziona in singolare isolamento dagli altri vizi puniti al di qua delle mura della Città di Dite, essendo già separata dai più lievi peccati d’incontinenza, non può non destare stupore il fatto che la rappresentazione del VI cerchio, dove «son li eresiarche | con lor

Sono particolarmente grato a Tiziano Zanato per aver letto con tanta cura il presente contributo e averne arricchito con preziosi spunti di riflessione l’ultima stesura; la mia gratitudine va inoltre a Luca Azzetta, Zyg Barański e Marina Benedetti, che con i loro puntuali consigli hanno reso meno imperfette queste pagine. Esse sono il frutto di un lavoro da me concepito e condotto sotto la magistrale guida di Saverio Bellomo, al quale dedico quest’ultimo approdo delle nostre lunghissime e indimenticabili chiacchierate.

Filologie medievali e moderne 18 ISSN [online] 2610-9441 | ISSN [print] 2610-945X

DOI 10.30687/978-88-6969-298-7/002

ISBN [ebook] 978-88-6969-298-7 | ISBN [print] 978-88-6969-299-4

© 2018 |  Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

seguaci, d'ogne setta» (*Inf.* IX, 127-8), non preveda una definizione del concetto di eresia né la menzione, ancorché minima, dei più noti movimenti ereticali attivi in Italia al tempo di Dante.¹ Nel X canto dell'*Inferno*, il solo accenno ad argomenti di carattere vagamente teologico per definire la natura della colpa degli eretici consiste, infatti, nella celebre allusione ad «Epicuro e tutti suoi seguaci, | che l'anima col corpo morta fanno» (*Inf.* X, 14-15), peraltro inadatta a descrivere il complesso delle eresie,² mentre nessuno dei dannati preposti a rappresentare esemplarmente quel vizio (dalle principali figure di Farinata degli Uberti e Cavalcante de' Cavalcanti ai più marginali Federico II e Ottaviano degli Ubaldini) aveva condotto in vita azioni che li qualificassero in prima battuta come eretici³ o, tantomeno, che ne autorizzassero l'identificazione con quegli «eresiarche» annunciati

1 Questa singolare assenza è esemplarmente rilevata dal titolo che Felice Tocco assegnò alla prima – e ancor oggi unica nel panorama italiano – monografia dedicata alla questione: *Quel che non c'è nella "Divina Commedia" o Dante e l'eresia*.

2 Cf., a tal proposito, l'osservazione di Umberto Bosco: «in concreto la fantasia del poeta è volta solo a coloro che [...] negano l'immortalità dell'anima, e che il poeta col suo tempo chiama "epicurei"; noi diremmo 'materialisti'. Esser morti tra i morti è degna punizione per questa credenza; essa invece mal si adatterebbe ad altri eretici, che a quell'immortalità credono; per es. a coloro che attribuivano a Cristo la sola natura umana: l'eresia monofisita, la sola che Dante ricordi accanto all'epicurea (XI 7-9)» (Bosco-Reggio, *ad Inf.* X, 7-15).

3 Certo, è difficile supporre che Dante non fosse al corrente della repressione posta in atto a Firenze dal frate francescano Salomone da Lucca, che il 24 novembre 1281 era stato nominato inquisitore dell'eretica pravità in Toscana e da lì aveva dato luogo a una frenetica persecuzione dei catari fiorentini, condotta anche per mezzo di processi *post mortem*, come quello che il 16 ottobre 1283 aveva decretato prima l'esumazione dal cimitero di Santa Reparata e poi l'arsione dei corpi di Farinata degli Uberti e della moglie Adaleta, condannati come catari 'consolati' secondo la sentenza conservata nel ms. Archivio di Stato di Firenze, Notarile B 1462, ff. 42-43, edita in Ottokar, *La condanna postuma*, 159-63 (poi in Ottokar, *Studi comunali e fiorentini*, 119-23): «Dico et declaro [...] eosdem dominum Farinatam et dominam Adaletam labe pravitatis heretice multipliciter fuisse respersos et sic hereticos decessisse, hac ipsos et ipsorum memoriam pari severitate damnans hossa eorum si a fidelium hossibus discerni poterunt de cimiterio exsumari decerno» (161); su Salomone e la condanna di Farinata, cf. anche Frugoni, *Salomone da Lucca*; Parmeggiani, *L'inquisizione a Firenze*, 51-77, dov'è ripercorsa l'attività inquisitoriale svolta dal frate lucchese a Santa Croce negli anni Ottanta del Duecento; e 59-64, dove, delle dodici condanne per eresia decretate a Firenze da Salomone, quella a carico di Farinata è accostata alla sentenza emessa il 5 maggio 1285 dallo stesso inquisitore contro un altro esponente della famiglia Uberti, Bruno (da questo raffronto, alla luce della contestazione a Farinata e alla moglie dello status di cataro consolato, si evince il carattere religioso, oltreché eventualmente politico, della condanna del famoso ghibellino). D'altra parte, se anche la condanna postuma di Farinata documenta l'attinenza della sua figura con l'eresia, è evidente che questo peccato non qualifica in prima battuta la percezione dantesca del personaggio, di cui è ricordata semmai la militanza ghibellina; sulle vere ragioni della condanna *post mortem* di Farinata per catarismo, cf. ancora Ottokar, *La condanna postuma*, 155-9, che pone in risalto le conseguenze patrimoniali di quella sentenza, e Parmeggiani, *L'inquisizione a Firenze*, 69-75, che, a partire dal caso di Farinata, insiste sulla necessità di superare «il cliché storiografico che vuole proditoriamente coincidenti le accuse di eresia e ghibellinismo» (69).

da Virgilio sul finire del canto IX.⁴ Inoltre, come detto, nonostante la reiterata allusione alla gran copia di peccatori stipati nei sepolcri infuocati a scontare eternamente l'eresia («e molto | più che non credi son le tombe carche», *Inf.* IX, 129-30; «Dissemi: qui con più di mille giaccio», *Inf.* X, 118), con la quale si suppone che Dante volesse enfatizzare la diffusione sociale di questo fenomeno nella storia del cristianesimo fino ai tempi a lui prossimi (del resto, ad eccezione di Epicuro, tutti i personaggi del canto sono, con minimi scarti generazionali, contemporanei del poeta, cosicché pare credibile che nella ideale visione della folla di peccatori posti nel VI cerchio il poeta intendesse rispecchiare l'ampiezza della ricaduta dell'eresia nella società di cui egli era testimone diretto), non un cenno campeggia in questo canto a evangelici, umiliati, apostoli, né, ancor più sorprendentemente, a valdesi e catari, ovvero ad alcuna delle eresie che più o meno diffusamente avevano preso piede nell'Italia centro-settentrionale tra il Duecento e gli stessi anni della stesura della *Commedia*.⁵

Per rinvenire un cenno esplicito ad una figura di eresiarca coeva a Dante, ben riconoscibile per la notorietà raggiunta presso i contemporanei, occorre lasciare il cerchio degli eretici e inoltrarsi sino al fondo di Malebolge, nella zona dell'inferno che ospita i supplizi dei seminatori di scandalo e di scisma (ottavo cerchio, bolgia nona). A dispetto dell'apparente discrepanza tra due vizi come eresia e scisma sul piano della dottrina morale che presiede

4 Questa anomalia sembra colta, tra i moderni, ancora da Bosco, che nota come «a esemplificare il peccato il poeta ricordi solo cinque persone, e tra queste, in tanta dovizia di eretici del tempo passato e del suo, un cardinale, Ottaviano degli Ubaldini, e [nel canto XI] addirittura un papa, Anastasio II» (Bosco-Reggio, *ad Inf.* X, 118-20).

5 Gli studi rivolti al problema dell'eresia in Dante delineano una bibliografia relativamente modesta per proporzioni, che tuttavia copre un arco cronologico esteso, dalle pionieristiche indagini di fine Ottocento ai più recenti contributi sull'argomento; oltre agli studi dedicati ad aspetti particolari della questione, quest'ultima è trattata da una specola più generale in contributi, ai quali il presente saggio rimanderà alla bisogna: Tocco, *Quel che non c'è*; Manselli, *Eresia*; Pecoraro, *Dante e le eresie*; Guerri, *Dante e l'eresia*; Burr, *Heresy and Dissidence*; Falzone, *Eresia ed eterodossia*; si escludono dal computo le ipotesi interpretative più audaci già addotte a giustificazione di questa riluttanza dantesca a citare le eresie medievali, ipotesi volte, in particolare, al rinvenimento nel poema di presunti indizi di simpatia, se non di adesione, nei confronti di idee e dottrine valdesi o catari: basti ricordare in tal senso le denunce ottocentesche di Aroux che riconobbe nell'opera dantesca tracce consistenti di eresia valdese (cf. Aroux, *Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste; L'hérésie de Dante; Preuves de l'hérésie de Dante*); o, in tempi più recenti, gli argomenti addotti da Soresina a sostegno della tesi secondo cui il paradigma teologico della *Commedia* risponderebbe ad una piena adesione di Dante al catarismo (cf. Soresina, *Le segrete cose e, soprattutto, Libertà va cercando*); il tema, da tutt'altra specola scientifica, è oggetto d'indagine di Barański, (*Un orthodox Dante* (dov'è svolta un'ampia riflessione sia sul rapporto tra il pensiero di Dante e le dottrine filosofiche coeve più controverse sia sui luoghi teologicamente più problematici del poema sia, infine, sul significato della condanna dantesca degli epicurei, che trova convincente spiegazione nella cifra irrazionale e 'anti-filosofica' del loro errore: «something which likely encouraged Dante to elect the Epicurean as a general symbol of the heretic and the deluded thinker», 300) e *The Temptations*; nonché del contributo di Bianchi edito nel presente volume.

all'ordinamento dell'oltretomba dantesco (benché li accomuni il concetto fondamentale dell'errore dogmatico da cui essi discendono) e della stessa giurisprudenza ecclesiastica,⁶ si può cogliere tra i due episodi infernali in cui campeggia il fenomeno eretico (*Inf.* X e XXVIII), seppure con implicazioni macro-strutturali diverse, una profonda saldatura tematica e ideologica, che risiede nell'orizzonte politico al quale pare afferire in generale la considerazione dantesca dell'eresia e della sua ricaduta nella *societas* secolare.⁷

Si sta facendo riferimento, com'è evidente, alle due terzine con cui Dante, per bocca di Maometto, allude con l'espedito della profezia *post eventum* all'epilogo dell'impresa militare di fra Dolcino da Novara,⁸ il leader del movimento degli Apostoli catturato da un esercito di crociati per volere del vescovo di Vercelli dopo un lungo assedio sui monti del Biellese e bruciato come eretico il 1° giugno 1307:

«Or dì a fra Dolcin dunque che s'armi,
tu che forse vedrà' il sole in breve,
s'ello non vuol qui tosto seguitarmi,
sì di vivanda, che stretta di neve
non rechi la vittoria al Noarese,
ch'altrimenti acquistar non saria leve».
(*Inf.* XXVIII, 55-60)

L'esegesi del passo, al livello letterale, è piana: Maometto, eternamente dilaniato come la Chiesa che era stata divisa dalla sua eresia (sarà bene ricordare che l'occidente medievale considerava l'Islam una costola eretica della Chiesa di Roma e che erano fiorite intorno a Maometto diverse leggende concordi sulla sua abiura del cristianesimo, attestate ancora nei primi commenti alla *Commedia*),⁹ prima di accomiarsi dal pellegrino, gli

6 Come osserva a questo proposito Falzone, *Eresia ed eterodossia*, 71, la cifra distintiva dello scisma rispetto all'eresia consisteva, secondo la dottrina della Chiesa, nel «fatto di accompagnare alla dissidenza religiosa la violenza delle armi».

7 La vocazione politica che sorregge, quasi pretestuosamente, la messa in scena di due 'eretici' fiorentini come Farinata e Cavalcante emerge bene, in particolare, da Scott, *Eresia e politica*.

8 Vasta è la bibliografia fiorita intorno a quello che si è soliti considerare il più 'famoso' eretico del Medioevo, né poco ha contribuito alla fortuna della figura di Dolcino il ricordo dantesco di lui (cf. Miccoli, *Note sulla fortuna*), che invece ha ricevuto, seppur con autorevoli eccezioni, modesta attenzione da parte della critica moderna; per il profilo storico di Dolcino e degli Apostoli (con cenni all'episodio della *Commedia*), cf. almeno Dupré Theseider, *Fra Dolcino*; Anagnine, *Dolcino e il movimento eretico*; Bossi, *Fra Dolcino*; Merlo, *Fra Dolcino*; Miccoli, *Dolcino. Dizionario*; Orioli, *'Venit perfidus heresiarcha'*; Benedetti, *Frate Dolcino*; Benedetti, *Margherita 'la bella'?*.

9 Sulla leggenda del monaco eretico, ricostruita attraverso la testimonianza dei commenti danteschi antichi, cf. Locatin. *Maometto negli antichi commenti*; mentre Ciccuto, *Maometto*

affida un'ambasciata destinata a fra Dolcino, che suona come il sinistro presagio della disfatta che attende l'eretico, invero già consumatasi al tempo della stesura della *Commedia*, ma ancora di là da venire secondo la cronologia del viaggio oltremondano. Il fondatore dell'Islam, una volta appurato il ritorno del pellegrino tra i vivi, si raccomanda di far pervenire a Dolcino l'avviso di far scorta di vivande, se l'eretico non vorrà presto raggiungerlo nella bolgia dei seminatori di discordie, dato che l'assedio della neve, confinando i dolciniani sulle montagne ed impedendo loro ogni rifornimento, propizierebbe la vittoria della compagine avversa (racchiusa nel nome collettivo di 'Noarese'), altrimenti ardua da conseguire.¹⁰

L'intermezzo narrativo dedicato all'eretico piemontese suggerisce alcune osservazioni immediate: emerge in primo luogo la scarsa credibilità della falsa profezia pronunciata da Maometto, il quale, potendo prevedere il futuro come tutti i dannati, non avrebbe ragione di mettere sull'avviso Dolcino con un monito specularmente sconfessato dal reale andamento dei fatti, che infatti avrebbe visto l'eretico e i suoi seguaci soccombere per la fame e la «stretta di neve» all'assedio delle truppe crociate.¹¹ Si è voluta scorgere, ma non senza eccezioni, un'intonazione ironica nell'ambasciata che, apparentemente volta a scongiurare l'esito catastrofico degli eventi, ne preconizzava in realtà l'esatto corso. Di certo, la profezia di Maometto attua il consueto espediente narrativo che serve a coinvolgere nel giudizio dantesco anche personaggi già morti al tempo della stesura dell'*Inferno*, ma vivi nel momento in cui si svolge fittiziamente il viaggio nell'oltretomba (Pasqua del 1300): a ben vedere, non sono molte le figure alle quali il poeta riserva questo trattamento (i casi più eclatanti concernono i papi Bonifacio VIII e Clemente V, promessi dal vaticinio di Niccolò III alla bolgia dei simoniaci), che denota una meditata volontà di iscrivere anche i contemporanei più vicini nel verdetto morale della *Commedia*, prendendo posizione sugli eventi dei quali lo stesso Dante è stato diretto testimone.

Questa prossimità cronologica tra l'inizio della stesura dell'*Inferno* e la morte di Dolcino, che a sua volta costituisce un *terminus post quem* certo

'eretico' pone in rilievo l'intertesto biblico dell'episodio dantesco per leggere nella figura di Maometto «l'alterata continuità scismatica delle eresie antiche e orientali» (266).

10 Spesso letta come una marginale digressione narrativa rispetto al racconto principale che procede dalla figura di Maometto a quella di Bertran de Born, la vicenda di Dolcino, almeno nella versione "militare" che ne offre Dante, ha comunque suscitato l'interesse dei critici per la sua coerenza tematica e stilistica con le tonalità di poesia d'armi che informano l'andamento retorico di questo canto.

11 Più precisamente, come osserva Zanato, *Inferno XXVIII*, 166, «si tratta di una falsa, maligna profezia, non solo perché – come tutti i vaticinii della *Commedia* – effettuata post factum, ma in quanto inutile, dato che Maometto, al pari degli altri dannati, può antivedere il futuro e dunque sapere della sicura disfatta di Dolcino».

per la datazione del canto XXVIII,¹² implica la verosimiglianza narrativa della delega della profezia di Maometto al pellegrino, il quale, di ritorno al mondo dei vivi, in via teorica avrebbe ben potuto incontrare l'eretico e portargli l'ambasciata. L'avviso del profeta dell'Islam, se considerato nella fittizia dimensione cronologica del viaggio oltremondano, risulta invece intempestivo rispetto all'effettivo svolgimento della vicenda dolciniana: quando Dante immagina di percorrere i tre regni dell'aldilà, entro la prima metà di aprile del 1300, infatti, la setta degli Apostoli era ancora legata alla figura di Gerardo Segarelli, solo dopo la cui morte sul rogo, nell'agosto del 1300, Dolcino venne alla testa del movimento e iniziò a divulgare i propri scritti, come la lettera indirizzata ai fedeli di Cristo nello stesso agosto del 1300, arrivando a godere negli anni seguenti di una notorietà sempre crescente. A rigore, quindi, il Dante personaggio della *Commedia* non avrebbe potuto conoscere come rinomato quel fra Dolcino, al quale Maometto gli stava chiedendo di recapitare un messaggio, invece ben noto all'autore del poema; allo stesso tempo, questa sfasatura cronologica tra la profezia di Maometto e la notorietà del novarese non smentisce, e semmai la rafforza, l'efficacia narrativa dell'episodio, dando risalto alla facoltà dei dannati di conoscere il futuro anche in relazione a eventi relativamente remoti.¹³

Un dato certamente ricavabile dalle parole di Maometto è la posizione infernale di Dolcino, che Dante colloca anticipatamente nella bolgia dei seminatori di scandalo («s'ello non vuol *qui* tosto seguitarmi»),¹⁴ così come non si può negare che il poeta intenda stabilire una continuità ideale tra il profeta dell'Islam e l'eretico novarese, deducibile sia dalla premura dell'avvertimento lanciato dal primo all'indirizzo del secondo sia dal concetto di successione, introdotto dall'uso del lemma 'seguitarmi', che d'altra parte ha destato la perplessità di alcuni lettori moderni, pronti a cogliere una sproporzione eccessiva nell'accostamento di un grande scismatico ad un eretico di statura storica inferiore.¹⁵ Tale giudizio non considera tuttavia

12 Sulla ricaduta cronologica della profezia di Maometto per la datazione del canto, cf. Wilson, *The Prophecies*, 65, che rimanda l'uso dell'avverbio di tempo «tosto» al senso di una prossimità temporale tra la morte di Dolcino e la stesura del passo dantesco: «we might speculate that this term ['tosto'] reflects not the immediacy of the events foretold from Mohammed's standpoint, but rather how recently they had occurred when Dante was writing this canto».

13 Benché, come nota Wilson, *The Prophecies*, 64, sulla presunta abilità divinatoria di Maometto in quanto 'profeta', «there is nothing in Dante's text to encourage us to regard Mohammed as the possessor of special prophetic powers».

14 Questo aspetto è colto da Musumarra, *Maometto e Fra' Dolcino*, che sottolinea anche l'assenza di qualsiasi inclinazione ironica nella profetica ambasciata con cui Maometto si congeda dal pellegrino di Dante.

15 L'osservazione si rinviene nel commento di Bosco-Reggio, che inquadra la figura di Dolcino entro un perimetro di subalternità rispetto a quella di Maometto, minimizzando l'importanza dello scisma capeggiato dall'eretico novarese in confronto alle proporzioni di quello islamico; di avviso analogo si è detto più recentemente Stoppelli, *Canto XXVIII*, leggendo l'accostamento dei

che la percezione del movimento dolciniano da parte di un contemporaneo come Dante poteva ben differire da quella di un lettore moderno del poema sia per la profondità della prospettiva storica, che varia secondo la distanza del punto di osservazione dal suo obiettivo, sia per l'impatto psicologico dirompente esercitato presso i contemporanei da un evento del quale il poeta era stato appunto testimone coevo. Dante, infatti, doveva essere venuto in contatto con le aspettative e le conseguenze sociali innescate nell'immediata attualità da quella vicenda, che poteva aver assunto, agli occhi di chi ne aveva osservato in diretta il divenire, proporzioni non meno impressionanti di uno scisma epocale come quello maomettano, a sua volta avvertito come remoto, e comunque tali da giustificare l'abbinamento dantesco tra due personaggi altrimenti distanti tra loro.¹⁶

Al di là dell'eventuale ammirazione del poeta per la resistenza dolciniana, che alcuni critici moderni hanno colto nel cenno alle difficoltà dei crociati a prevalere sul nemico vinto soltanto dall'assedio della neve («la vittoria [...] | ch'altrimenti acquistar non saria leve»), ma che non implica alcuna solidarietà ideologica verso il movimento degli Apostoli (per condannare il quale, anzi, Dante ha dovuto escogitare l'espedito della profezia *post eventum*) e non tiene conto, come nota Zanato, che la stessa «stretta di neve» configura l'intervento risolutore di Dio a condanna dei dolciniani,¹⁷ è fuor di dubbio che la menzione di questa vicenda nel poema rifletta la clamorosa notorietà da cui la figura di Dolcino dovette essere circondata presso i contemporanei, a tal punto da imporsi come l'unico eresiarca (ma non già l'unico eretico) del tempo di Dante citato nella *Commedia*.

Fin qui i dati che emergono da un'osservazione quanto più possibile oggettiva del passo, ma la presenza di Dolcino nel poema, unita al carattere eccezionale della collocazione di un eretico tra gli scismatici, da sempre desta l'interesse della critica, ponendo questioni esegetiche che chiamano in causa la posizione di Dante al cospetto dei fenomeni ereticali del proprio tempo, ancor più, forse, di quanto non emerga dall'episodio del cerchio degli eretici e concorrendo così a delineare quella che, a partire dai versi danteschi, ha finito per configurarsi come una vera e propria 'leggenda

due scismatici come prova di un aldilà dantesco «destoricizzato e degerarchizzato», se «il fondatore nientemeno che dell'Islam mostra attenzione a una figura di ribelle di provincia» (898); su questo punto, cf. inoltre Musumarra, *Maometto e Fra' Dolcino*, 59, e Viera, *Further Remarks*.

16 Tra i lettori moderni, solo Zanato, *Inferno XXVIII*, 166-7, sottolinea come la «chiamata di correità» introdotta dal vaticinio di Maometto riguardo la sorte di Dolcino dipenda da «un'affinità elettiva nello stesso peccato», che pare comprovata dall'ambizione dello stesso novarese di ripercorrere le orme del grande scismatico, di cui dà notizia l'Anonimo Fiorentino, e che rivela la misura di quanto l'impresa dolciniana dovesse apparire agli occhi dei contemporanei «uno scisma di pericolosissima portata per la Chiesa di Roma».

17 Cf. Zanato, *Inferno XXVIII*, 166-7.

medievale', la cui vitalità traspare ancora ai tempi nostri dalle non meno celebri pagine de *Il nome della rosa* dedicate a due fittizi seguaci del novarese – Remigio da Varagine e Salvatore – ancora attivi nel 1327.

Le origini di questo 'mito di Dolcino' risalgono all'episodio dantesco:¹⁸ tutte le attestazioni volgari riguardanti l'eretico sono posteriori alla *Commedia* e rientrano comunque nell'orizzonte dei primi commenti al poema; nessuna fonte in volgare su Dolcino è rinvenibile nel Trecento se non in relazione al cenno di *Inf.* XXVIII, 55-60. Del resto, sarebbe arduo scovare una fonte letteraria più antica del racconto dantesco, data la prossimità cronologica tra quest'ultimo e la vicenda dolciniana: se si considera che, secondo le ipotesi più accreditate, la stesura dell'*Inferno* ha avuto inizio tra il 1306 e il 1307 e la sua revisione è stata ultimata entro il 1314, e che i fatti più tardi a cui si faccia riferimento nella prima cantica non oltrepassano il limite del 1309, la notizia della morte di fra Dolcino, sicuramente giunta al poeta quando l'*Inferno* era già in lavorazione (cioè dopo il 1° giugno 1307), si configura come uno degli eventi di più vicina attualità che Dante abbia incluso nella testura narrativa del poema.¹⁹ Questa osservazione acquisisce ulteriore rilievo se si esamina un aspetto trascurato dalla critica, che riguarda ancora la posizione della morte di Dolcino rispetto alla cronologia della *Commedia*: passando in rassegna tutte le allusioni della prima cantica a personaggi ancora in vita nell'aprile 1300, la cui morte, già sopraggiunta al tempo della stesura del poema, sia fittiziamente preconizzata secondo l'*escamotage* della profezia *post eventum*, la vicenda cronologicamente più vicina alla composizione dantesca è proprio quella che concerne Dolcino, ove non si valuti la controversa questione della morte del «pastor senza legge» (Clemente V), allusa a *Inf.* XIX, 79-87, che sposta il *terminus post quem* del compimento della prima cantica al 20 aprile 1314, su cui pende l'ipotesi, avanzata da alcuni, di una correzione apportata dal poeta in un secondo momento. In ogni caso, di tutti questi dannati più 'recenti', cioè destinatari di condanna mediante profezia *post eventum*, Dolcino è il solo di cui Dante riferisca con una certa dovizia di dettagli le circostanze della morte falsamente ventura.²⁰

18 Bossi, *Fra Dolcino*, 11, sottolinea come Dante sia stato «il primo a polarizzare l'attenzione su questo personaggio», evidenziando poi la profusione di notizie su Dolcino presenti nei primi commentatori della *Commedia* e in special modo nelle chiose della seconda metà del Trecento.

19 Per la datazione dell'*Inferno*, come delle altre cantiche della *Commedia*, si abbia a riferimento la dirimente sistemazione di Inglese, *Vita di Dante*, 117-34.

20 L'importanza che il caso di Dolcino dovette assumere agli occhi di Dante si ricava anche, come detto, dalla datazione della morte del frate, che pone quest'ultimo come il dannato tramite profezia *post eventum* più recente rispetto alla stesura dell'*Inferno*; di seguito, l'elenco di coloro che, ancora in vita, sono menzionati nella prima cantica, non tutti morti, come si vedrà, all'altezza della stesura del poema né tutti citati in relazione alla loro morte: Gianciotto Malatesta, 1304; Bonifacio VIII, 1303; Azzo VIII d'Este, gennaio 1308, non si allude alla sua

La specificità del trattamento che il poeta riserva alla vicenda dolciniana induce a concordare con l'osservazione già formulata da Arnaldo Segarizzi, per il quale «noi dobbiamo soltanto notare che le parole di Dante rivelano quanto fosse subito conosciuto e ritenuto importante il moto di Dolcino»: ²¹ alla stessa conclusione faticano a pervenire i commentatori moderni della *Commedia*, che si limitano per lo più a registrare il carattere insolito della posizione dell'eretico nella bolgia dei seminatori di scandalo e di scisma, e ne danno parziale spiegazione adducendo la presunta prevalenza dell'interesse di Dante per la dimensione militare del movimento dolciniano piuttosto che per la consistenza teologica della sua dottrina. ²² Ma ritornando all'eccezionalità della presenza dell'eretico novarese nella *Commedia*, sia per l'altezza cronologica della vicenda allusa nel canto XXVIII dell'*Inferno* sia per la posizione apparentemente insolita di un eresiarca tra gli scismatici, è dalle chiose antiche al poema che si possono ricavare le osservazioni più interessanti circa le ragioni della scelta dantesca di includere Dolcino nello schema penitenziale della prima cantica, le quali rimandano anzitutto alla notorietà e all'importanza dell'avventura dolciniana così come essa era stata avvertita da testimoni contemporanei come lo stesso Dante e i più antichi commentatori della *Commedia*. ²³ In tal senso, si diverge dal parere di Segarizzi, che, limitato dallo scarso numero di edizioni disponibili, attribuiva alle chiose trecentesche la stessa penuria di informazioni su Dolcino riscontrabile nel passo dantesco. ²⁴

Una prima osservazione si può formulare circa la natura del peccato di Dolcino, che ha fissato la sede penitenziale del novarese tra gli scismatici

morte; Vitaliano del Dente, fra 1309 e 1310, non si allude alla sua morte come avvenuta; Giovanni di Buiamonte de' Becchi, 1310, non si allude alla sua morte; Venedico Caccianemico, 1302; Clemente V, 1314; Malatesta da Verucchio, detto Mastin Vecchio, 1312, non si allude alla sua morte; Bonturo Dati, 1324, non si allude alla sua morte; fra Dolcino, 1307; Niccolò dei Salimbeni, *post* 1311 e Niccolò dei Bonsignori, 1314, non si allude alla loro morte; Alessandro Guidi di Romena, 1303, non si allude alla sua morte; Aghinolfo Guidi di Romena, 1328; Carlino de' Pazzi, 1348; Frate Alberigo, 1307 circa e Branca Doria, 1325, non si allude alla loro morte come avvenuta ovvero da *Inf.* XXX non si ricava la certezza che Dante fosse al corrente delle circostanze della morte di Frate Alberigo, mentre per ovvie ragioni non può esservi cenno alla morte di Branca Doria.

21 Segarizzi, Prefazione a *"Historia Fratris Dulcini"*, VIII.

22 Cf. Tocco, *Quel che non c'è*, 92.

23 Una prima indagine sul Dolcino dantesco attraverso gli occhi dei più antichi lettori della *Commedia*, ancorché viziata dalla penuria di commenti editi all'altezza della stesura del saggio, si deve a Ciotti, *Fra Dolcino*: qui, sono passate in rassegna le chiose di Jacopo Alighieri, dell'Ottime e di Pietro Alighieri (I redazione) e le Chiose Selmi (432-6); mentre da Benvenuto sono tratte indicazioni utili all'interpretazione della condanna di Dolcino come scismatico (436-41).

24 «[...] ma sfortunatamente, come Dante, così i suoi primi commentatori parlano troppo poco del Novarese. Infatti, quelli editi della prima metà del secolo XIV o tacciono interamente o appena additano le montagne novaresi, rifugio dei Dolciniani, o poco più ci dicono» (Segarizzi, Prefazione a *"Historia Fratris Dulcini"*, VIII).

e non, come ci si sarebbe attesi, tra gli eretici del VI cerchio: a parziale rettifica di quanti hanno ritenuto marginale il peso dell'eresia nella condanna dantesca del frate, la quale sarebbe dipesa semmai dalla deriva militare del movimento degli Apostoli, un commentatore tra i più antichi come il bolognese Graziolo Bambaglioli (1324) dimostra quanto fosse nitida agli occhi dei contemporanei la classificazione di Dolcino come autore al contempo di scisma e di eresia e insinua il sospetto che, ugualmente ben conscio del carattere binario del suo vizio, Dante scegliesse di punire il novarese per il più grave dei peccati a lui imputabili, i quali appaiono correlati da consequenzialità logica,²⁵ secondo uno schema ripetuto in situazioni simili nel poema:

In hac parte adhuc loquitur iste spiritus superior qui sic laceratus et tormentatus est et dicit Danti, quasi predicendo, quod debeat ipse Dantes, quando in mundum redierit, sic monere fratrem Dulcinum heresis et sismatis auctorem, manentem in alpibus et montaneis spelunchis in partibus Navare, quod ipse frater Dulcinus sic sibi provideat et sic se premuniat de rebus necessariis ad defensionem et vitam eius quod Navarensis fideles Christiani, speciales persecutores eiusdem fratris Dulcini, non habeant de ipso victoriam per obsidionem vel ex asperitate nivis vel alicuius adversi temporis. (Graziolo Bambaglioli DDP, *Inf.* XXVIII, 58-60)

A meno di volervi intuire una dittologia sinonimica, improbabile data la divergenza semantica tra i due lemmi, il binomio *heresis et sismatis* delucida la natura ancipite della colpa di Dolcino: additato come autore di eresia, ma anche di scisma, questi pare condannato anzitempo per il più dannoso dei reati da lui compiuti, quello punito nella nona bolgia, secondo un principio di giustizia analogamente adottato, come coglievano i commentatori antichi, per un altro personaggio morto sul rogo come eretico, l'alchimista Griffolino d'Arezzo, tuttavia confinato nella decima bolgia, tra i falsari, a scontare il peccato più grave tra quelli commessi in vita.²⁶ Se ne potrebbe dedurre che agli occhi di Dante apparisse connotativa della parabola dolciniana la scismatica separazione degli Apostoli dalla Chiesa di Roma, con le sue derive militaristiche, più della dottrina teologica distorta professata negli scritti e nelle predicazioni del novarese, cioè che il poeta avvertisse tanto dirompente la portata storica dell'ere-

25 Sulla contiguità tra i due vizi secondo la dottrina della Chiesa, cf. Falzone, *Eresia ed eterodossia*, 71.

26 «E dice l'aretino, palesando sé, ch'elli fue d'Arezzo, e uno senese nome Alberto il fece ardere non per alchimia, ma perch'elli appuose ch'elli fosse congiuratore d'i dimoni ed eretico in fede» (Ottimo EN, *Inf.* XXIX, 109-14).

sia dolciniana da elevarla al rango di vera e propria costola scismatica dell'*Ecclesia universalis*.²⁷

Questa percezione dell'importanza epocale del movimento dolciniano, che spiegherebbe l'assegnazione al novarese di una posizione infernale di gravità conforme ad una colpa maggiore della semplice eresia, si può ricavare ancora dalla testimonianza di un antichissimo commentatore della *Commedia*, testimone contemporaneo, come Dante, della vicenda dolciniana, il già ricordato Guido da Pisa (*ante* 1333), che per primo dedica al novarese una presentazione ben più estesa sul piano narrativo di quanto la stretta lettera del passo dantesco avrebbe richiesto:

Verba sunt Macumeth ad autorem. Et loquitur hic Macumeth de quodam scismatico valde magno, qui circa annos Domini MCCC maximum scisma in Ecclesia voluit seminare sed, operante clementia Salvatoris, qui suam Ecclesiam super firmam petram fundavit, ille scismaticus sua fuit intentione frustratus. Istoria talis est: anno enim millesimo trecentesimo, tempore scilicet Bonifatii pape, fuit in provincia Lombardie quidam scismaticus nomine frater Dulcinus, qui in nigromantia plurimum prevalebat. Hic itaque in montibus Novarie, quia locus fortis erat, cum quibusdam suis complicitibus ad habitandum se posuit, ibique quosdam clericos et laycos congregavit, quibus congregatis, se Papam fecit, et cardinales aliquos ordinavit. Sibi autem et cuilibet cardinali ac etiam cuilibet clerico uxores singulas assignavit. Omnes etiam ad se venientes clericos recipiebat, et cuilibet uxorem propriam assignabat. Laycis autem stipendia ministrabat, ab omni voto et omni peccato ad se venientes protinus absolvebat, montes vero, in quibus habitabat diabolica custodia per artem magicam sic munivit, quod nullus vivens terminos ab ipso positos modo aliquo poterat pertransire. Pecunia autem quam suis stipendiariis dabat aurea apparebat infra terminos montium predictorum; sed si quis vellet ab eo recedere, statim quod terminos suos transibat, non de auro sed corio illa pecunia videbatur. Multos exercitus contra se venientes per artem magicam de suis terminis effugavit. Totam contratam per circuitum derobabat, solummodo victualia et homines capiebat, quibus captis non pecuniam sed solum frumentum, vinum, oleum et cetera que ad victum pertinent imponebat. Et ideo ait Machumeth in verbis premissis autori: «dicas fratri Dulcino quod, si non vult hic cito me sequi, quod se muniat victualibus unde vivat. Et hoc faciat ante quam

27 Del resto, come osserva Merlo, la crociata contro i dolciniani invocata da Clemente V si era risolta nel marzo 1307 in un'immense strage, commisurata per gravità alla portata del movimento dagli Apostoli e della minaccia che esso aveva mosso all'unità della Chiesa: «la drammatica conclusione dell'avventura dolciniana segna simbolicamente il tramonto della più ampia vicenda di eretici ed eresie del secondo medioevo» (Merlo, *L'eresia*, 240).

nives montes operiant, quia si nives impediunt ipsum ne valeat suos milites pro victualibus mittere discurrendo, Novarienses, qui montes obsident, de ipso victoriam obtinebunt». Quod sic factum est; nam, mortuo Bonifatio ac etiam Benedicto, qui sibi in Papatu successit, Clemens quintus, qui post Benedictum fuit pastor Ecclesie, misit in Ytaliam dominum Neapoleonem Sancti Adriani cardinalem diaconum pro legato. Qui quidem cardinalis cum potentia Lombardorum et balistariis Ianuensium scismaticum illum obsedit; quem cum auxilio Dei cepisset, cum suis clericis concremavit. (Guido da Pisa EN, *Inf.* XXVIII, 55-60)

La ricchezza narrativa e documentaria della glossa di Guido, che sarà fonte delle Chiose Vernon (o Falso Boccaccio) e di Guiniforte Barzizza, offre spunti interpretativi utili a decifrare la scelta dantesca di porre Dolcino tra gli scismatici. In primo luogo, il commentatore, che come chierico poteva avere familiarità con una certa trattatistica fiorita nel primo Trecento in ambito domenicano intorno alle gesta del frate eretico, assegna a quest'ultimo il titolo di *scismaticus magnus*, quantificando così le proporzioni che l'impresa dolciniana doveva aver assunto nella percezione dei contemporanei e designando lo scisma come il vizio valso all'eretico la promessa *post eventum* di un posto in Malebolge. La dimensione storica di questo scisma è ulteriormente chiarita dalla definizione di *maximum scisma*, che Dolcino *in Ecclesia voluit seminare*. L'uso del superlativo assoluto manifesta la gravità della minaccia che quell'impresa aveva agitato contro la comunità ecclesiastica e laica del tempo agli occhi di quanti, come Dante e lo stesso Guido, erano stati testimoni diretti di quel fermento e aiuta a capire come mai le gesta militari di un manipolo di contadini e reietti presto soffocate dalla repressione crociata, com'è stato dipinto l'episodio dolciniano da alcuni commentatori moderni,²⁸ avessero invece spinto il poeta a equiparare la statura di Dolcino a quella di Maometto, suggerendo in modo implicito che lo scisma capeggiato dal novarese avrebbe comportato per l'unità della Chiesa conseguenze non meno drammatiche di quelle che la tradizione occidentale imputava all'Islam.²⁹ La nota successiva, che accredita alla clemenza di Dio il fallimento dell'opera scismatica del frate, rincara l'impressione che il pericolo scampato con la prematura morte di Dolcino e la dispersione di molti suoi adepti fosse stato accolto con grande emozione e con un certo sollievo dai testimoni diretti di quegli eventi.

28 Cf. Stoppelli, *Canto XXVIII*, 898.

29 A questa chiave di lettura, attribuendo esplicitamente a Dolcino un disegno emulativo nei confronti dello scisma maomettano, approderà più tardi l'Anonimo fiorentino: «Questo frate Dolcino fu delle montagne di Noarra in Lombardia, grande scenziato, tanto che gli venne nel pensiero di fare, là per quelle montagne di Noarra, quello che avea fatto Macometto nel Levante» (Anonimo Fiorentino, DDP, *Inf.* XXVIII, 55-60).

Nella chiosa, poi, sotto la rubrica interna *Istoria talis est*, con agile piglio narrativo proliferano i dettagli sulla comunità religiosa imbastita dal frate scismatico, del quale, secondo una tradizione aneddotica al limite della leggenda nera è anzitutto posta in luce la pratica di negromante, riferita anche dal coevo Ottimo commento e, più tardi, dalle Chiose Vernon.³⁰ Un dato non effimero, la cui attendibilità è validata dal trattatello su Dolcino dell'inquisitore domenicano Bernardo Gui, sul quale si tornerà a breve, consiste nell'osservazione che la comunità degli Apostoli radunata nelle montagne piemontesi arruolava parimenti religiosi e laici, ciò che delinea il carattere eterogeneo del bacino di adepti raggiunti dalla predicazione dolciniana, i quali erano non solo villani reclutati nelle campagne, come diranno altri commentatori, ma esponenti di settori trasversali della società italiana del primo Trecento, in parte afferenti ai ranghi meno elevati del clero e, per una parte non esigua, appartenenti alla borghesia cittadina di quei comuni del Centro e del Nord, presso cui l'eresia dolciniana aveva allignato con discreta fortuna.³¹ Questo elemento corrobora l'idea che sotto la guida di Dolcino il movimento degli Apostoli era assunto a un grado di radicamento sociale mai raggiunto prima da nessun'altra setta ereticale dell'Italia medievale (neanche da quella catara, che pure a Firenze nel Duecento aveva avuto ampia diffusione):³² la minaccia dolciniana aveva trasceso il livello meramente teologico di un'interpretazione delle Scritture in disaccordo con la dottrina cattolica, lasciando presagire che avrebbe scalfito la stessa coesione sociale garantita dall'unità della fede ed esercitato un'influenza concreta anche sul quadro politico italiano, come sembra dimostrare la sua capacità di infiltrarsi nei ranghi dei consorzi comunali e di intaccarne, mediante la promessa di una radicale *renovatio* spirituale della società, anche l'ambiente culturale laico. I dettagli sulla negromanzia di Dolcino concorrono a delinearne il temibile profilo di avversario imbattibile con le sole armi terrene (Guido aveva ringraziato la provvidenza divina per aver scongiurato il nemico!), ma anche a incrementarne la leggenda, che sopravvivrà a lungo, certo anche grazie alla memoria dantesca, ma non meno in virtù dei ricami narrativi dei commentatori della *Commedia*. Solo Guido, tra questi ultimi, ricostruisce con esattezza i passaggi attraverso cui si articolò la crociata papale contro Dolcino, innescata da Bonifacio VIII,

30 Sottolinea la paternità guidiana della notizia Orioli, *'Venit perfidus heresiarcha'*, 301; alla stessa affermazione della negromanzia di Dolcino, che è valsa a Guido l'indulgenza di Anagnine, *Dolcino e il movimento ereticale*, 268, si riferisce Bellomo, *Inferno*, 443.

31 Su composizione sociale e provenienza geografica dei seguaci di Dolcino, cf. Orioli, *'Venit perfidus heresiarcha'*, 151-213 e 325-8, dov'è fornito un elenco di nomi di Apostoli dotati di patronimico o, appunto, di provenienza geografica; cf. Merlo, *Eretici ed eresie*, 87-94.

32 Sulle origini del catarismo fiorentino, cf. Parmeggiani, *L'Inquisizione a Firenze*, 11-17.

indebolita dal fiacco pontificato di Benedetto XI, condotta a termine da Clemente V.³³

Pressoché coevo di Guido da Pisa, l'Ottimo (1333) registra la vicenda dolciniana senza incrementare il racconto dantesco con la stessa facondia del frate carmelitano, cui però lo accomuna l'attribuzione della sconfitta dell'eretico all'intervento celeste; un paio di osservazioni suffragano l'idea che l'età di Dante avesse scovato nel movimento degli Apostoli l'imminenza di un grave pericolo per la cristianità scongiurato solo da un provvidenziale accidente:

Or di' a fra Dolcino etc. In questa parte Maometto palesa uno scismatico, il quale nuova zizzania avea seminata nel terreno lombardo, nome fra Dolcino. Fu apposteta. E antivedendo Maometto che 'l fine suo dovea essere come il testo pone, dice a cautela di lui che s'armi *di vivanda* etc. Questo fra Dolcino con li suoi seguaci si ridusse nella montagna di Noarra, per la quale difendendosi dalli uomini per la forza del luogo, ma non da l'assedio celestiale della neve, neentemen da tutti li Lombardi per comandamento della Chiesa assediato, fu preso. Nella sopradicta terra con suora Margarita e molti de' suoi fu arso; e io scriptore ne vidi de' suoi ardere a Padova in numero di xxii a una fiata: gente di vile conditione, idioti, villani. (Ottimo EN, *Inf.* XXVIII, 55-60)

I dati ricavabili dalla glossa sono impreziositi dall'autorevolezza della testimonianza diretta, che l'Ottimo adduce a margine dell'episodio dantesco, dando la misura della diffusione che il movimento dolciniano aveva raggiunto nell'Italia centro-settentrionale all'inizio del Trecento: la definizione di *molti e molti*, riferita ai seguaci del frate mandati al rogo con lui, è seguita dal ricordo personale del commentatore, che afferma di aver assistito all'esecuzione di ventidue Apostoli in una sola volta nella città di Padova.³⁴ L'aneddoto, oltre a dar conto della severità con cui fu attuata la repressione

33 Su quest'ultimo, che com'è noto si era guadagnato per altre vie lo scettro di papa più detestato da Dante, qualcosa di più si potrebbe dire circa la reviviscenza dell'eresia dolciniana che ne accompagnò i primi anni di pontificato e la posizione che l'Alighieri gli assegna in più luoghi del poema, attraversati da più o meno scoperte allusioni al problema della fine dei tempi e dell'avvento dell'Anticristo (cf. *Inf.* XIX e *Purg.* XXXII). Di certo, si potrà avvertire sin d'ora che agli occhi di Dante, come per altro verso agli occhi di Dolcino, l'ultimo e più temibile avversario della Chiesa cattolica non risiedeva nelle montagne lombarde stipato con un manipolo di fedeli, ma occupava lo scranno più importante all'interno del palazzo apostolico, ormai traslato da Roma ad Avignone. Le bolle pontificie emanate contro gli Apostoli si leggono in Anagnine, *Dolcino e il movimento ereticale*, 279-83 e, in traduzione italiana, in Orioli, *Fra Dolcino*, 107-9.

34 La notizia dell'esecuzione di ventidue Apostoli a Padova è riportata senza ulteriori riscontri da Bossi, *Fra Dolcino*, 122 e, sulla base della testimonianza dell'Ottimo, da Orioli, *'Venit perfidus heresiarcha'*, 293.

del movimento dolciniano, indica la resistenza di quest'ultimo anche dopo la morte della sua guida, se, come pare, la testimonianza dell'Ottimo si riferisce a fatti successivi al 1307, offrendo un ulteriore indizio del radicamento degli Apostoli nella società italiana del primo XIV secolo.³⁵ Quanto al poco lusinghiero giudizio del commentatore sul rango sociale dei dolciniani da lui visti giustiziare, non potendosi escludere la veridicità di tale affermazione limitatamente al caso padovano, è possibile tuttavia che essa si allinei a quella retorica antieretica che, come dimostra il trattamento riservato da Salimbene de Adam al predecessore di Dolcino, Gerardo Segarelli,³⁶ tendeva a screditare gli Apostoli riducendoli ad un manipolo di contadini e disperati, quando è noto invece che a questo movimento avevano aderito, sotto la guida del novarese, esponenti della borghesia comunale, anche in città eminenti come Firenze e Bologna.³⁷

Se le chiose considerate sinora aderiscono all'opzione dantesca di trattare Dolcino come scismatico, Pietro Alighieri (1359-1364) pone in risalto l'aspetto, tralasciato nei versi paterni, dell'eresia, scovando anche un possibile archetipo veterotestamentario dell'accostamento tra lo scisma e l'infrazione eterodossa dei precetti scritturali:

Tangendo de fratre Dulcino scismatico et patareno hic etiam auctor, quem olim multi viri et mulieres secuti sunt in suis erroribus contra fidem, cuius habitatio erat in certis montibus districtus Novarie qui nunquam capi potuit per inquisitores et alios propter asperitatem dicti loci, nisi quodam anno in quo ita nives ibi invaluerunt, quod oportuit eum se cum sotiis fame reddere et combustus est. Quorum predictorum

35 Come mi ha segnalato Luca Azzetta, che ringrazio, la testimonianza sui dolciniani bruciati a Padova è transitata, come larga parte della glossa dell'Ottimo, nel più tardo commento dell'Anonimo Fiorentino (1400), al quale pertanto non è in alcun modo attribuibile l'originalità dell'aneddoto in questione; quest'ultimo si legge, con una variante che precisa il genere dei condannati (forse ammiccando alla proverbiale partecipazione femminile alla setta dolciniana), anche nella glossa del cosiddetto Amico dell'Ottimo: «E io che chioso ne vidi de' suoi ardere a Padova, da xxii huomini e femine idioti» (Amico dell'Ottimo EN, *Inf.* XXVIII, 55).

36 Sulla mancanza di cultura del Segarelli, si sofferma spesso Salimbene nella sua *Cronica*, come quando denuncia le difficoltà dell'eresiarca persino ad eseguire una corretta pronuncia del latino, da cui genera, con la storpiatura del dettato evangelico (cf. *Mt* 3,2 e 4,17), il famoso motto degli Apostoli d'invito alla penitenza: «Verumtamen verbum Domini frequenter dicebat 'Penitençagite!', nesciebat enim exprimere ut diceret: 'Penitentiam agite'» (Salimbene, *Cronica*, 372).

37 Cf. Dupré Theseider, *L'eresia a Bologna*, 430-3; dagli elenchi di dolciniani dotati di patrimonio o luogo d'origine si può desumere come non sporadica sia stata la partecipazione di fiorentini e bolognesi al movimento apostolico: cf. Orioli, *'Venit perfidus heresiarcha'*, 325-8; dagli atti processuali bolognesi a carico dei dolciniani, inoltre, si evince come buona parte dei finanziamenti ricevuti da Dolcino avesse una precisa provenienza geografica: «pare che la centrale operativa fosse a Firenze. A Firenze comunque erano i finanziatori del movimento» (Bossi, *Fra Dolcino*, 52): cf. *Acta*, V, 70.

scisma et aliorum talium circa fidem quantum sit magnum scelus, etiam in Veteri Testamento monstratur in illo Chore et Dathan et Abiron, de quibus legitur *Numerii* xvi^o capitulo, quos terra vivos absorbit, eo quod scismatice contra formam datam per Aron et Moysen circa sacrificia egerunt. (Pietro Alighieri III DDP, *Inf.* XXVIII, 55-60)

Desta interesse l'unica occorrenza del lemma *patarenus* (o *paterinus*) registrabile nell'esegesi antica in riferimento al binomio scisma-eresia, che qualifica la duplice natura del vizio di Dolcino; *paterino*, come si è detto, è termine mutante sul piano semantico: dopo aver designato una setta popolare lombarda della seconda metà dell'XI secolo ed essere stato accostato nel XII secolo a movimenti più significativi come i valdesi e gli umiliati, a partire dal XIII secolo passò a designare i catari. Poiché il lemma, tralasciando il *Fiore*,³⁸ in nessuna delle sopraelencate accezioni ricorre in Dante, tanto più incuriosisce l'uso di esso in riferimento a Dolcino: se già Pietro se ne avvale in coppia con *haereticus*, designando forse con *patarenus* qualunque eretico di età medievale,³⁹ sembra improbabile che esso voglia significare 'cataro' in riferimento al capo di un'altra setta, quella degli Apostoli. Più che ad un malinteso circa l'affiliazione di Dolcino, scambiato per cataro e quindi ribattezzato paterino, la chiosa di Pietro fa pensare ad un uso di questo lemma nella generica accezione di 'eretico dei nostri tempi', che ben si attaglierebbe al novarese. Il figlio del poeta pone in luce alcuni aspetti della colpa di Dolcino rimasti sottintesi nell'episodio infernale, che quindi aiutano a precisare la probabile posizione di Dante intorno a questa figura di eretico: in primo luogo, il binomio *scismatico et patareno* afferma l'esistenza di un nesso implicito tra la sede infernale destinata al novarese e la natura della sua colpa (lo scisma si configura come la conseguenza estrema e 'bellica' dell'eresia dolciniana); la definizione dei seguaci del frate come *multi viri et mulieres*, oltre a rilevare la folta partecipazione femminile, enfatizza la diffusione dell'eresia, tale da assumere i contorni di uno scisma interno alla Chiesa; la precisazione della colpa di coloro che seguirono Dolcino *in suis erroribus contra fidem* dimostra quanto Pietro segua la concezione tradizionale dell'eresia come alterazione della dottrina di fede mediante una lettura fuorviante delle Scritture. Coerente con tale visione si pone l'apologo biblico addotto ad esemplificazione della duplice declinazione della colpa di Dolcino e dei

38 «I' proverò ched e' son paterini | e farò lor sentir le gran calure» (*Fiore*, CXXVI, 7-8).

39 «Dicendo ibi esse haeresiarchas, idest principes haereticorum, quia haeretici et Paterini dicuntur omnes qui Sacramenta Ecclesiae pervertunt, et scindunt se ab unitate Ecclesiae, et qui fingunt novam sectam, et qui de articulis Fidei aliter se ingerunt quam Romana Ecclesia. Ista sepulcra fingunt et figurant tenaces, occultas, et putridas crudelitates eorum, quia ut corpora mortua et putrida sepulcra tenent, ita dictae eorum opiniones tenent mortua et sepulta» (Pietro Alighieri I DDP, *Inf.* IX, 127-32).

suoi adepti: la vicenda veterotestamentaria di Core, Datan e Abiran, che con duecentocinquanta seguaci insorsero contro Aronne e Mosè, rivendicando il diritto di esercitare il sacerdozio in virtù dell'idea che la santità pertiene a tutti gli uomini e non solo ad alcuni eletti fra essi, infatti, delinea il prototipo di quella errata esegesi dei precetti divini, in questo caso delegati all'autorità di Mosè, che innesca l'eresia e, con la forza parenetica del castigo inflitto da Dio agli insorti (tutti inghiottiti dalla terra che si era spalancata sotto i loro piedi e tradotti, da vivi, all'inferno), dimostra che la condizione di violatori del verbo di Dio prelude alla *damnatio* infernale, quasi a convalidare il destino del Dolcino dantesco. Allo stesso tempo, l'episodio biblico esemplifica il concetto dello scisma correlato all'eresia: la larga adesione degli Israeliti alla rivolta guidata da Core, Datan e Abiran, conferiva ai ribelli la forza di uno scisma in seno alla comunità del popolo eletto, tanto più esigendo, per l'accresciuta gravità della colpa, l'adozione di una pena medesima per tutti gli insorti.

Nella rassegna delle chiose antiche a *Inf.* XXVIII, 55-60, un posto eminente è da sempre riconosciuto al commento di Benvenuto da Imola, che dedica a Dolcino un'ampia digressione narrativa, infarcita di informazioni minuziose sulla vita dell'eretico, irreperibili altrove, che, a dar credito all'imolese, deriverebbero da un'autorevole testimonianza orale (rilasciata a lui dal nipote di maestro Rainaldo da Bergamo, che era stato a sua volta medico personale del frate novarese) e per le quali Benvenuto è considerato dagli storici, ancor prima che dai dantisti, «una delle fonti più importanti e ricche, specialmente per ciò che riguarda i primi anni e la morte di Dolcino».⁴⁰ La glossa in questione è stata oggetto di studi mirati, ai quali si rimanda sia per un'analisi storiografica più accurata dei fatti riferiti da Benvenuto sia per una più ampia valutazione del retroterra culturale dell'imolese alla luce del lungo racconto dolciniano;⁴¹ della glossa si riporta di seguito il testo integrale con lo scopo di porne in evidenza gli spunti più funzionali al chiarimento della strategia che sorveglia l'uso dantesco della vicenda dell'eretico novarese:

Or di'. Hic autor nominat alium spiritum modernum eiusdem speciei; et artificiose fingit, quod Macomethus, maximus princeps scismatis,

40 Segarizzi, Prefazione a *"Historia Fratris Dulcini"*, VIII; si consideri, per esempio, come per alcune informazioni essenziali sulla figura di Dolcino, a partire dall'aspetto fisico dell'eresiarca, la testimonianza più antica sia quella di Benvenuto; per un uso del commento dell'imolese al fine della ricostruzione storica della vicenda dolciniana, cf. Orioli, *'Venit perfidus heresiarcha'*.

41 Sull'ampio *excursus* di Benevenuto intorno alla vicenda di fra Dolcino, cf. l'approfondimento offerto da Fiorentini, *Per Benvenuto*, 566-94, che scompone la chiosa dell'imolese in dieci sequenze, illustrandone le fonti e le analogie e difformità con le chiose dantesche precedenti e coeve, in particolare soffermandosi sui rapporti con la chiosa del Falso Boccaccio, di cui l'autore sostiene, seppur con qualche dubbio, l'antiorità (cf. 586-7).

audiens quod autor erat vivus, et reversurus ad mundum, imponit sibi, quod praedicat uni amico suo, licet ignoto, quod provideat sibi a periculo de proximo imminente. Ad cognitionem autem istius Macomethi novelli est sciendum, quod sedente Bonifacio VIII in sede Petri, circa tempora, quibus autor incoepit istud sacrum poema, in Lombardia ortum est pravum scisma, futurum perniciosum, si non fuisset cito compressum, per fratrem Dulcinum novariensem. Hic quidem Dulcinus, ut ab origine repetam vitam suam, fuit de comitatu Novariae, de vico qui dicitur Pratum, quod subest castro Romagnano juxta flumen Siccidae. Infantulus venit Vercellas; ibi nutritus in ecclesia sanctae Agnetis juxta portam Sarvi fluvii, in quem intrat Siccida, sub presbytero, qui vocatus est Augustus, qui eum misit ad scholas sub magistro Syon professore grammaticae. Erat enim acutissimi ingenii, ita quod in brevi factus est optimus scholaris. Sed non diu occultavit pravitatem, quae latebat sub egregia indole; cum esset parva statura, facie laeta, et gratus omnibus. Nam surripuit furto sacerdoti praefato certam summam pecuniae, qui nimis fidebat eo. Ideo, ut saepe accidit, sacerdos imputabat hoc cuidam familiari suo, cui nomen erat Patras. Qui moleste ferens iniustam infamiam, clandestine Dulcinum captum compulit terrore privatae torturae ad confessionem furti, et iratus juste volebat ducere Dulcinum ad publicum supplicium; sed sacerdos Augustus prohibuit ne fieret irregularis. Dulcinus autem territus recessit, inscio sacerdote, et contulit se ad extrema Italiae ad civitatem Tridenti. Ibi in montibus illis inter gentes rudes et credulas coepit fundare novam sectam in habitu fraticelli sine ordine, praedicans se verum apostolum Dei et quod omnia debebant esse communia in caritate; et quod licebat uti omnibus mulieribus indifferenter, ita quod nullus concubitus erat damnatus, nisi in matre et filia, et multa similia. Episcopus tridentinus sentiens errorem pullulare in dioecesi sua, expulit eum de montibus, in quibus adhuc inveniuntur aliquae reliquiae fratris Dulcini. Dulcinus autem transivit per montes multarum civitatum Lombardiae, crescente in dies multitudine magna, quia semper ibat per loca tuta, ubi non posset faciliter capi. Unde fecit aliquam moram in montibus Brixiae, Bergami, Comi, ac Mediolani. Et tandem ex omnibus depulsus, reversus est ad partes natalis soli, et sedem suam posuit in monte alto inter Novariam et Vercellas; ubi habuit ultra tria millia hominum robustae juventutis, inter quos erant aliqui nobiles et divites. Nec mirum, tum quia sectabantur voluptates, quarum erat ibi officina plena, tum quia frater Dulcinus erat intelligens et eloquentissimus, adeo quod suavissima facundia sua ita ligabat auditores, quod nullus accedens ad eum semel, poterat unquam recedere. Dulcinus igitur sentiens bellum parari contra se, munivit montem, qui usque in hodiernum diem denominatur ab eo mons Gazari; et villam vocatam Triverium ad radices montis juxta fluvium Sesseram, transportaverunt in montem, et alias villas circumstantes, et omnia

victualia et necessaria, quae tumultuarie poterant rapere. Tunc populus Novariae et Vercellarum cinxerunt montem obsidione cum machinis et aliis instrumentis bellicis aptis ad oppugnationem arcium. Et multi cruce signati venerunt non solum de terris Lombardiae, quae vocabatur Gallia cisalpina, sed etiam de Gallia transalpina, sicut de Vienna, Sabaudia, Provincia, et Francia, quae crux praedicabatur ubique contra eos. Et feminae porrexerunt manum huic bello; nam viduae de Janua miserunt quadringentos balistarios, et ut breviter dicam, oppugnatio fuit dura et diuturna; nam inclusi se pertinaciter defendebant: sed tandem fame, quae expugnat omnes terras, urgente, non potuerunt ulterius pati arctissimam obsidionem; nam habebant magnam copiam pecuniarum, sed inopiam victualium. Comederunt enim usque ad pellicias. Tunc quidam consulentes suae saluti redierunt ad veritatem, et dederunt se. Obsidio duravit per annum et diem; et scisma duraverat per biennium. Tandem Dulcinus captus cum uxore sua Margarita, quae erat tridentina, et quibusdam aliis, et ductus Vercellas, et carceri mancipatus, multum et diu persuasus a magnis magistris numquam potuit convinci, ut vellet revocare errorem suum. Propter quod volente justitia cum tenaculis ignitis truncantibus carnes et spoliantibus usque ad ossa, fuit crudeliter laceratus, et ductus vicatim per civitatem. Et quod notatum fuit a videntibus, et est mirabile dictu, inter tot et tam amara tormenta dicitur numquam mutasse faciem, nisi semel in amputatione nasi, quia strinxit parum spatulas; et in amputatione virilis membri juxta portam civitatis, quae dicitur Picta, ubi traxit magnum suspirium contractione narium. Poterat martyr dici, si poena faceret martyrium, non voluntas. Cum autem laceraretur tormentis, continuo hortabatur suam Margaritam licet absentem, ut esset constans. Illa imbuta doctrina Dulcini numquam deseruit mandata eius, imo pertinacius eo fuit firma, considerata infirmitate sexus. Nam cum multi nobiles quaererent eam in uxorem, tum propter illius pulcritudinem immensam, tum propter eius pecuniam magnam, numquam potuit flecti. Unde pari poena cum dulci Dulcino suo ferro et igne lacerata illum audacter sequuta est ad inferos. Huius Dulcini fuit medicus magister Raynaldus de Bergamo, cuius nepos mihi multa narravit de homine isto. Nunc ad literam. Dicit Macomethus Danti: *o tu, che forse vedrai il sol in breve*, idest, qui cito redibis ad mundum viventium, ubi lucet sol, qui nobis non splendet. Et dicit forte, dubitative, vel quia non credebat istum rediturum aliquo modo ad mundum; vel si credebat, nesciebat, si cito vel tarde: *or di' dunque a fra Dolcin*; nomen conveniens sibi, quasi dulcia venena propinquans, *che s'armi*, idest, muniat et fulciat se, *sì di vivanda*, idest, ita victualibus, quia, ut patet ex narratis, expugnatus fuit fame, *che stretta di neve*, hoc dicit, quia adveniente hyeme, deficientibus omnino victualibus, in monte frigido, non potuerunt ulterius tolerare incommoda famis, et aliorum incommodorum: *non rechi la vittoria al Noarese*, idest, non reddat

eum victum et captum novariensibus civibus suis; et reddit rationem dicens: *ch'altrimenti non saria leve acquistar*, quasi dicat, quod si non fecerit de armando se et providendo sibi; non esset facile acquirere unde aleret et sustentaret se et gentem suam; et dicit Macomethus: *s'egli non vuol qui tosto seguitarmi*: quasi dicat, si non vult cito mori, et venire ad eamdem poenam, qua hic crucior tamquam bene meritus. Et sic vide quod Macomethus praedicat sibi futuram mortem in brevi, quia erat excarnificandus ferro et igne; deinde post mortem erat lacerandus ferro simul secum, quamvis Macomethus in vita fuerit necatus veneno cum adhuc esset juvenis: et concludit autor quod Macomethus hoc sibi dixit postquam erat jam paratus ad recessum. Unde dicit: *Maometto mi disse esta parola*, scilicet quod deberem dicere fratri Dulcino ex parte sua, *poi che sospese*, idest, levavit, *l'un piè per girsene*, idest, causa recedendi, *indi*, idest, deinde, *lo distese in terra a partirsi*, quasi dicat: dicto hoc verbo, post pedem levatum reposuit pedem in terram et recessit. Et hic nota quod autor sub ista pulcra fictione vult ostendere quod Macomethus erat sollicitus de evasione Dulcini, quia vere Dulcinus fuit simia Macomethi; et si non fuisset cito praeventus multum poterat sperare quod multum exaltaret legem suam, quia induceret eam in Italiam, ubi est caput universalis ecclesiae romanae, quia adhuc curia erat in Italia, licet cito recessura. Et hic nota quod frater Dulcinus adhuc vivebat tempore visionis auctoris; nam, ut aliqui scripserunt, frater Dulcinus fuit in MCCCV. (Benvenuto da Imola DDP, *Inf.* XXVIII, 55-60)

La prima parte della chiosa di Benvenuto è di notevole interesse perché, come si è già visto in Guido da Pisa, dimostra la reale percezione del movimento dolciniano presso i contemporanei, che dovettero avvertire la gravità delle potenziali conseguenze di quella eresia al tempo della sua maggior fortuna, all'alba del Trecento, entro il perimetro dell'Italia centro-settentrionale, dove il proselitismo degli Apostoli aveva attecchito, tanto in città come Firenze e Bologna quanto nelle aree rurali della pianura padana, dal Piemonte al Veneto.⁴² Benvenuto allude agli esiti irreparabili che il nuovo scisma guidato da Dolcino avrebbe implicato per la Chiesa, rinnovando la sciagura di una scissione epocale come quella che aveva dato luogo alla nascita dell'Islam. Sulla gravità della minaccia dolciniana per la coesione della cristianità, torna l'ultima parte della chiosa, evidenziando la contiguità geografica tra la predicazione del novarese e la sede romana del pontefice, in procinto di essere trasferita ad Avignone («et si non fuisset cito praeventus multum poterat sperare quod multum exaltaret legem suam, quia induceret eam in Italiam, ubi est caput universalis

42 Il carattere cruciale di questo aspetto è notato, in rapporto alla glossa del Falso Boccaccio, da Fiorentini, *Per Benvenuto*, 587, al quale si rimanda per un'analisi più approfondita delle fonti e delle implicazioni culturali dell'*excursus* dolciniano dell'imolese.

ecclesiae romanae, quia adhuc curia erat in Italia, licet cito recessura»); inoltre, l'imolese sottolinea per ben due volte un aspetto peculiare della menzione di Dolcino nell'*Inferno*, che consiste nella sincronia tra la vicenda dell'eretico e l'inizio della stesura del poema («circa tempora, quibus autor incoepit istud sacrum poema, in Lombardia ortum est pravum scisma [...] per fratrem Dulcinum novariensem»), da cui consegue il fatto che il novarese fosse ancora in vita al tempo immaginario della visione del poeta («Et hic nota quod frater Dulcinus adhuc vivebat tempore visionis autoris»). L'epiteto di *Machometus novellus* efficacemente dispone la figura di Dolcino nel solco della nascita dell'Islam, che l'Occidente medievale reputava scaturita da una costola eretica della Chiesa di Roma: Benvenuto lascia intendere come l'accostamento dantesco dei due scismatici non sia azzardato, ma anzi icasticamente rispecchi l'intenzione del poeta di denunciare le conseguenze esiziali che l'eresia dolciniana, se non fosse stata debellata per tempo, avrebbe inflitto alla Chiesa ripetendo lo scandalo maomettano. Solo la prematura morte di Dolcino avrebbe scongiurato il compimento di uno scisma epocale, alla luce del quale si spiega la collocazione del novarese non già tra gli eresiarchi del VI cerchio, ma tra i più perversi peccatori della nona bolgia («pravum scisma, futurum perniciosum, si non fuisset cito compressum»).

Altri dettagli nella digressione di Benvenuto aiutano il lettore moderno a capire quale aura di carisma sormontasse l'immagine di Dolcino agli occhi dei suoi contemporanei. Un aspetto cruciale è l'attenzione accordata al tema della formazione intellettuale del novarese, evocato a proposito dell'incontro con il prete, che avrebbe avviato il giovane Dolcino agli studi primari («eum misit ad scholas sub magistro Syon professore grammaticae»).⁴³ In accordo con il *cursus studiorum* compiuto, il novarese secondo Benvenuto si distingue per la raffinata oratoria, che egli esercita a Trento, cimentandosi nella predicazione e assicurando proseliti alla propria causa, facendo leva, come annota l'imolese, sull'efficace connubio tra artificio persuasivo e sottigliezza d'intelletto («frater Dulcinus erat intelligens et eloquentissimus, adeo quod suavissima facundia sua ita ligabat auditores»). Ancorché trasposto in una chiave narrativa banalizzante, il racconto del furto ai danni del benefattore sembra preludere a quel radicalismo pauperistico nel quale si sarebbero inquadrare le rivendicazioni anticlericali dei dolciniani: il furto della pecunia è perpetrato infatti ai danni di un prete facoltoso, metonimico richiamo a quella deriva secolare della Chiesa contro cui si sarebbe scagliata, anche nella forma violenta della lotta armata, la riforma dolciniana. A dar misura delle proporzioni

43 Non sarà superfluo ricordare come simili leggende sulla formazione ricevuta in gioventù presso un prelato più anziano circolassero nel Medioevo occidentale anche a proposito di Maometto e transitassero, come dimostra Locatin, *Maometto negli antichi commenti*, in alcune glosse dantesche trecentesche.

dello scisma dolciniano, Benvenuto ricorda la moltitudine di discepoli che si erano posti al seguito del novarese; inoltre, primo tra gli esegeti antichi (affine su questo punto a commenti coevi, come le Chiose Vernon o del Falso Boccaccio),⁴⁴ l'imolese fornisce informazioni dettagliate sulla durata dello scisma (due anni) e della resistenza dei dolciniani sotto assedio, ma anche sui momenti della tortura e della condanna a morte subite dall'eretico.⁴⁵ A tal riguardo, il commentatore sciorina particolari morbosi, che delineano il ritratto di un uomo saldo nella difesa delle proprie idee e dignitoso nel patimento di atroci sofferenze corporali, dall'amputazione del naso a quella del membro virile, al punto da indurre lo stesso Benvenuto a riconoscergli il piglio del martire, se il martirio si potesse determinare in base all'entità della pena subita e non dovesse presupporre l'ortodossia dell'intenzione con cui si dispone alla sofferenza colui che la patisce. Inclina alle movenze patetiche della narrazione erotica, infine, il racconto della morte di Margherita, tratteggiata come donna di ragguardevole bellezza («pulcritudo immensa») e di coerenza non inferiore a quella del compagno, sia nella difesa del proprio credo sia nella fedeltà postuma riservata al defunto amante (l'osservazione sul destino infernale di Margherita, analogo a quello di Dolcino, non ha riscontri in Dante, ma avvolge l'esito della vicenda amorosa di una suggestiva aura trascendente).⁴⁶ Benché certo non verificabile, deve quantomeno indurre il lettore ad una ragionevole presunzione di autenticità la notizia, secondo cui le informazioni sulla vita e sulla morte di Dolcino riferite da Benvenuto sarebbero pervenute a lui dalla testimonianza orale del nipote di maestro Rainaldo da Bergamo, a sua volta medico del novarese, che poteva vantare certo un indice di attendibilità paragonabile a quello di una fonte documentaria diretta.

La rassegna dei commenti danteschi antichi in relazione a Dolcino, che per completezza, in aggiunta alle glosse già esaminate, ne annovera altre di più modesto rilievo o perché vi si danno appena scarse esposizioni letterali del passo dell'*Inferno* scortate da brevi notizie sulla biografia dell'eretico (Jacopo Alighieri, 1322; Anonimo Selmiano, 1337?; Guglielmo Maramauro, 1369-1373; Codice Cassinese, 1350-1375?; Francesco da Buti, 1385-1395) o perché, seppur estese, collimano con i commenti pre-

44 Le Chiose Vernon, cui Segarizzi si riferiva secondo la denominazione di Falso Boccaccio, destano interesse minore del commento di Benvenuto per il fatto che, contrariamente a quanto asseriva lo studioso, si è ormai propensi a ritenere che la glossa dell'imolese preceda di circa un decennio quella del Falso Boccaccio, spiegandosi la somiglianza tra i due commenti con un'inversione del rapporto di fonte tra essi (sul punto, controverso, cf. Fiorentini, *Per Benvenuto*, 575-80).

45 L'epilogo della vicenda di Dolcino, dalla cattura all'esecuzione sul rogo, è ricostruito con l'ausilio di Benvenuto in Orioli, *'Venit perfidus heresiarcha'*, 263-309.

46 Sulla 'fortuna' della figura di Margherita presso gli antichi commentatori della *Commedia*, cf. il dossier di Benedetti, *Margherita 'la bella'?*, 126-31.

gressi (Benvenuto: Chiose Vernon, 1390?, Giovanni Bertoldi da Serravalle, 1416-1417 e Cristoforo Landino, 1481; Ottimo: Anonimo fiorentino, 1400)⁴⁷ solleva, come appare dal caso di Benvenuto, il problema delle fonti, dalle quali non solo ai primi esegeti della *Commedia*, ma finanche allo stesso Dante possono essere giunte le notizie sulla vita e sulla morte di Dolcino, che corredano l'episodio di *Inf.* XXVIII e le chiose ad esso riferite.

Le due fonti narrative più importanti per esaustività d'informazioni e, al contempo, le più antiche tra quelle trecentesche superstiti sono state pubblicate per la prima volta nel 1726 da Ludovico Antonio Muratori nell'ambito dei *Rerum Italicarum Scriptores* e quindi riedite, secondo il medesimo testo, da Arnaldo Segarizzi nel 1907: la prima, nota col titolo di *Historia fratris Dulcini haeresiarchae*, tramanda i fatti relativi agli ultimi anni dell'avventura dolciniana dalla prospettiva contemporanea di un ignoto testimone, per il quale Muratori ebbe coniato l'epiteto di Anonimo sincrono; la seconda, il cui *incipit* recita *De secta illorum qui se dicunt esse de ordine Apostolorum*, fa parte della *Practica inquisitionis heretice pravitatis* dell'inquisitore domenicano Bernardo Gui, redatta nel 1316, e discorre degli aspetti dottrinali e delle basi giuridiche della censura dell'eresia dolciniana, dando inoltre preziosa testimonianza indiretta di tre lettere del novarese andate perdute.⁴⁸

Un accurato studio dei contenuti e della fortuna di queste due fonti è stato condotto pochi anni or sono da Marina Benedetti, che ha inoltre posto in evidenza la diversa vocazione storiografica e la relativa complementarietà documentaria dei due testi: se l'*Historia* si configura come una cronaca minuziosa dell'epilogo della vicenda di Dolcino e dei suoi seguaci coincidente con il biennio 1306-1307 e con la resistenza nelle montagne del Biellese alla crociata indetta da Clemente V, in una sovrapposizione parziale con i fatti militari allusi nel racconto dantesco, il *De secta*, d'altro canto, può ritenersi complementare alla narrazione dell'assedio finale poiché era stato concepito per fungere da «supporto giuridico-dottrinale per

47 «Che in questo punto Macometto commettesse a Dante un'ambasciata da fare al mondo, lo descrive l'autore per aver cagione di nominare un grandissimo scismatico che ancora viveva nel tempo della discesa di Dante all'inferno, e già era punito nanti questa poesia. Costui fu chiamato frate Dolcino, che in Lombardia cominciò con sottile ingegno a seminare alcune disoneste, e pericolose eresie, mediante le quali era per farsi gran divisione tra il popolo cristiano, se tosto non fosse stato provvisto, scacciandolo da ogni luogo, e finalmente per assedio pigliandolo nei confini del Novarese, e Vercellese in alcuni monti affamato, dove col suo seguito ridotto si era, e dove fu condotto a morte con quelli che non si vollero correggere» (Guiniforto delli Bargigi DDP, *Inf.* XXVIII, 55-60).

48 L'opera di Bernardo Gui, oltre all'estratto di interesse dolciniano pubblicato da Segarizzi in *"Historia Fratris Dulcini"*, 17-36, vanta un'edizione integrale, alla quale si rimanda per una visione complessiva del testo: Bernard Gui, *Practica inquisitionis*, 327-52 (il *De secta pseudo-apostolorum*); riedito in Bernard Gui, *Manuel de l'inquisiteur*, 84-106; un'affidabile edizione dell'opera in traduzione italiana è Bernard Gui, *Manuale dell'inquisitore*.

una concreta azione repressiva contro Dolcino e gli Apostoli».⁴⁹ L'aspetto più importante di una fonte come l'*Historia*, oltre alla contemporaneità rispetto alle vicende che narra, consiste nel racconto della repressione militare dell'eresia dolciniana, di cui invece non reca traccia il *De secta*; d'altra parte, come nota Benedetti, l'opera dell'Anonimo sincrono, trasmessa da un solo testimone secentesco, presenta una tradizione lacunosa, che non può non consigliare cautela allorché se ne maneggiano le pur fondamentali informazioni: in ogni caso, l'estrema esiguità della tradizione manoscritta superstita suggerisce una diffusione modesta dell'opera, probabilmente circoscritta al contesto locale in cui essa era stata concepita.⁵⁰ Più ampia fortuna dovette godere il *De secta* nell'ambito della *Practica* di Bernardo Gui, opera di tutt'altro spessore dottrinale, che quasi per nulla indulge in divagazioni sulla vita di Dolcino, ma offre, come detto, un puntuale riassunto degli unici scritti di lui dei quali ci sia giunta notizia. Benedetti nota tuttavia come anche questo testo presenti problemi di tradizione legati all'incognita della paternità: oltre ai sei testimoni nei quali essa fa parte dell'impianto narrativo della *Practica*, infatti, la studiosa ne ha rinvenuti due che la trasmettono autonomamente e sprovvista dell'attribuzione all'inquisitore domenicano, sì da autorizzare il dubbio che il trattatello dedicato alla confutazione giuridico-dottrinale della teologia dolciniana sia non già opera originale di Bernardo Gui, ma un testo preesistente alla *Practica*, magari concepito in area padana, che l'inquisitore tolosano avrebbe allegato al proprio manuale in corrispondenza della sezione sulle sette ereticali coeve.⁵¹

Questo rapido *excursus* intorno alle più antiche e autorevoli fonti su Dolcino interpella, in accordo con lo scopo del presente saggio, qualche considerazione conclusiva circa i potenziali canali attraverso cui la vicenda

49 Benedetti, *Frate Dolcino*, 342-3. La stessa divergenza sostanziale tra le due fonti era stata colta un secolo prima da Segarizzi, Prefazione a "*Historia Fratris Dulcini*", XIII: «Questi [scil. Bernardo Gui] dunque, giudice più competente, lascia col suo scritto ben addietro la *Historia* dell'Anonimo per quanto riguarda le dottrine e la storia della setta, ma resta alla sua volta inferiore ad essa per ciò che riguarda i fatti della vita di Dolcino da lui accennati di volo». Alcuni passi salienti della *Historia* (la parte conclusiva, che si riferisce alla resistenza armata degli Apostoli e alla cattura e condanna a morte di Dolcino tra il 1306 e il 1307) e del *De secta* (la parte che tratta delle origini della setta e che riferisce il contenuto di due epistole di Dolcino andate perdute, concludendosi con un elenco dei 20 errori per i quali sia il Segarelli sia Dolcino furono eretici condannati e arsi) sono editi in traduzione italiana in Orioli, *Fra Dolcino*, 91-105 (*Historia*) e 113-39 (*De secta*).

50 L'*Historia fratris Dulcini haeresiarchae* si legge nel ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana, H. 80 inf. Elementi di storia della tradizione di quest'opera, che al tempo della pubblicazione del testo anonimo curata da Segarizzi vantava ancora tre testimoni manoscritti, sono illustrati in Benedetti, *Frate Dolcino*, 344-7.

51 Sullo stato della tradizione manoscritta del *De secta* e per un'attenta analisi del testimone adoperato da Muratori (il ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana, A. 129 inf.), cf. Benedetti, *Frate Dolcino*, 347-51.

dell'eretico novarese sarebbe potuta giungere alla cognizione di Dante.⁵² Il problema delle fonti storiografiche in relazione a *Inf.* XXVIII, 55-60 è stato sfiorato da Giovanni Miccoli intorno ai presunti contatti tra lo stesso passo dantesco e la *Cronica* di Giovanni Villani, che riferisce l'epilogo della vicenda di Dolcino adducendo dettagli narrativi probabilmente desunti dal racconto della *Commedia*, come la menzione del «difetto di vivanda» e delle «nevi» e la generica identificazione degli avversari dei dolciniani come «Noaresi»;⁵³ tale giudizio, ancorché plausibile alla luce della conclamata ricorrenza di echi danteschi nell'opera di Villani, si pone nella direzione opposta all'interesse per uno scandaglio delle fonti su Dolcino potenzialmente accessibili a Dante.

Del resto, neppure i commenti, antichi e moderni, concorrono a far luce su questo aspetto, che pare trascurato dagli studi pregressi e non senza ragione. Le difficoltà a rintracciare una o più fonti per la versione dantesca della vicenda dolciniana toccano anzitutto problemi di ordine cronologico: assodato che il poeta è al corrente delle circostanze della morte di Dolcino, le notizie di questo evento e la cognizione dell'eresia dolciniana presupposta dal breve racconto non possono che essergli giunte dopo il 1° giugno 1307 e prima del compimento della revisione dell'*Inferno*, che si è ormai propensi a collocare entro il 1314.⁵⁴ Inoltre, l'eventuale fonte dantesca dovrà contenere i pur scarni elementi narrativi addotti nell'episodio infernale, i quali tralasciano gli aspetti dottrinali dell'eresia dolciniana e fanno esclusivo riferimento all'epilogo di quella vicenda nella sua declinazione militare. Infine, è lecito supporre che da un'eventuale fonte Dante potes-

52 Questa stessa questione veniva posta da Anagnine, *Dolcino e il movimento ereticale*, 264, ma senza approdo ad ipotesi alcuna, né gli studi successivi si sono volti a indagare le possibili vie della ricezione dantesca della vicenda dolciniana.

53 «A la fine rincrescendo a quegli che 'l seguivano la detta dissoluta vita, molto scemò sua setta, e per difetto di vivanda, e per le nevi ch'erano, fu preso per gli Noaresi, e arso con Margherita sua compagna, e con più altri uomini e femmine che co' lui si trovaro in quelli errori» (Giovanni Villani, *Nuova Cronica*, IX, 84, vol. 2, 170); Miccoli, *Dolcino*, 537, riferisce erroneamente al libro VIII della *Cronica* il racconto sul novarese.

54 Pur nell'incertezza generale che investe il problema delle fonti, pare potersi superare quantomeno il dubbio espresso da Anagnine, *Dolcino e il movimento ereticale*, 262, se fosse «morto o vivo l'Apostolico, allorché Dante concepì queste strofe del XXVIII canto dell'*Inferno*», in favore della posteriorità del racconto dantesco alla morte di Dolcino, avvenuta il 1° giugno 1307: suggeriscono tale conclusione sia elementi interni al testo, come l'allusione alla «stretta di neve» che altre fonti trecentesche su Dolcino indicano come la causa della sua definitiva caduta e collocano quindi all'estremo della vicenda del frate, sia la cronologia stessa della *Commedia*, che pone l'inizio della stesura dell'*Inferno* non prima del biennio 1306-1307 e la sua conclusione dopo il 20 aprile 1314 (data della morte di Clemente V, cui si allude a *Inf.* XIX, 76-87: cf. Bellomo, *Filologia e critica*, 214-5); la posteriorità del racconto dantesco rispetto alla morte di Dolcino è implicata tanto più dalla proposta cronologica di Inglese, *Vita di Dante*, 107-9, secondo cui larga parte della stesura della prima e della seconda cantica si sarebbe esaurita nel biennio 1309-1310 trascorso dal poeta nel Casentino.

se anche trarre argomenti o suggestioni a suffragio della scelta di porre Dolcino nella bolgia degli scismatici.

Nel campionario delle ipotesi, considerando la notorietà che l'avventura degli Apostoli aveva raggiunto presso i contemporanei, non si può escludere neppure l'eventualità che a Dante fosse giunta notizia di Dolcino tramite qualche testimonianza orale, come quella da cui lo stesso Benvenuto dichiarava di essere venuto in possesso della materia del proprio racconto sull'eretico.⁵⁵ In tal senso non mancano nella biografia dantesca, caratterizzata negli anni di nostro interesse (1307-1315) da peregrinazioni tra Lunigiana, Casentino e Veneto, potenziali intersezioni con la fama dell'eretico novarese e della sua setta, la quale continuò a circolare dopo la morte di Dolcino anche per il duraturo strascico degli arresti e degli interrogatori dei seguaci superstiti effettuati da parte di tribunali dell'Inquisizione dislocati nell'Italia centro-settentrionale, come attestano i registri giudiziari ancor oggi conservati nelle biblioteche e negli archivi di città come Milano, Padova e Bologna (dove, per esempio, numerosi interrogatori a carico degli Apostoli furono condotti tra il 1291 e il 1310).⁵⁶

In un contesto storico dai contorni così rarefatti e, sia detto sin d'ora, in assenza di segni intertestuali inconfutabili, il vaglio delle più antiche fonti superstiti su Dolcino andrà condotto in relazione a Dante spostando la mira dal fine di discernere un rapporto di fonte cristallino a quello di delineare un paradigma di compatibilità, entro cui si dispieghi un dialogo interdiscorsivo tra il passo dell'*Inferno* e quei testi che, *grosso modo* negli stessi anni, avevano abbozzato un profilo biografico dell'eretico.

Da questa specola, l'*Historia* dell'Anonimo sincrono fa registrare con l'episodio dantesco una sostanziale coincidenza contenutistica, che risiede

55 Passando in rassegna le tappe dell'esilio nelle quali più facilmente a Dante sarebbero potute giungere notizie su Dolcino, Anagnine, *Dolcino e il movimento ereticale*, 264-6, individua nel probabile soggiorno dell'Alighieri in Veneto (di cui ora si ritengono plausibili le tappe a Treviso e, forse, Venezia, tra il 1304 e il 1306, anche se lo studioso menziona Padova) una circostanza saliente, che indicherebbe come «fonte d'informazione diretta sulle vicende dolciniane» i familiari del patrizio veneto Bartolomeo Quirino «chiamato proprio nel 1306 a reggere la diocesi di Trento, dopo esser stato (dal 1302) per qualche tempo Vescovo di Castello ed in seguito di Novara»: l'appiglio risulta assai debole sia per l'incertezza delle convergenze cronologiche sia per l'assenza di agganci documentabili tra la famiglia del Quirino e il soggiorno veneto del poeta.

56 Cf. Benedetti, *Frate Dolcino*, 361. Che la fama dell'eresia dolciniana avesse ripercussioni concrete sulla prassi giudiziaria del primo Trecento è osservazione suffragata da esempi: «per alcuni anni, l'accusa di essere "de secta Dulcini" fu sentita tra le più gravi che un tribunale dell'Inquisizione potesse muovere: già nel 1305 l'inquisitore Tommaso di Aversa, volendo colpire alcuni 'zelatori' della regola francescana seguaci di fra Liberato, li accusò di essere "haereticos de secta Dulcini", con evidente intenzione di coprirli d'infamia e di aggravarne la pena» (Miccoli, *Dolcino*, 536); per i testi delle deposizioni dei processi bolognesi, cf. *Acta S. Officii*; inoltre, gli atti dei processi bolognesi celebrati a carico di alcuni dolciniani tra il 1303 e il 1308 si leggono in traduzione italiana in Orioli, *Fra Dolcino*, 147-78.

nell'opzione di prendere in esame soltanto l'ultimo scorcio della vita di Dolcino, correlato alla resistenza armata tra le montagne del Biellese, di cui l'Anonimo traccia un resoconto analitico a fronte della *brevitas* richiesta dal diverso statuto retorico della narrazione dantesca. La contiguità con l'*Historia* vale per Dante anche sul piano cronologico, poiché si presume che l'Anonimo sincro abbia redatto la cronaca degli ultimi anni di vita di Dolcino subito dopo la morte di quest'ultimo, quindi ben prima dell'eventuale revisione dell'*Inferno*, entro cui il poeta avrebbe potuto raccogliere testimonianze sulla vicenda del novarese. D'altra parte, la lacunosità della tradizione manoscritta dell'*Historia* e il correlato sospetto che essa fosse stata concepita come «uno scritto di parte» per una fruizione limitata allo stesso ambito vercellese nel quale aveva visto la luce impediscono di misurare l'ampiezza del raggio di diffusione di questa fonte e, di conseguenza, la probabilità che Dante ne potesse intercettare la circolazione.⁵⁷

Presenta in apparenza meno stringenti punti di contatto con il Dolcino dantesco il *De secta* tradito come capitolo della *Practica* di Bernardo Gui: qui si registra un minimo scarto cronologico, ove, come implica l'attribuzione a Gui, si dati il trattatello al 1316, rispetto alla stesura definitiva dell'*Inferno* (1314), che basterebbe a precludere ogni ipotesi di influenza del primo testo sul secondo; d'altra parte, il rinvenimento di una tradizione autonoma del *De secta*, che in alcuni manoscritti si presenta adespotata, potrebbe indicare una circolazione precoce del trattatello in ambienti domenicani e non si può escludere che Dante, influenzato dall'apporto di nuove fonti frattanto pervenute nella sua disponibilità, tornasse su singoli passi durante la revisione dell'*Inferno*, conclusa nella seconda metà del 1314, quando Francesco da Barberino in una chiosa ai suoi *Documenti d'amore* ricorda l'opera dell'Alighieri «quod dicitur Comedia et de infernalibus inter cetera multa tractat».⁵⁸

Indipendente da eventuali agganci diretti con la versione dantesca, il *De secta* restituisce la più esaustiva visione coeva degli aspetti dottrinali dell'eresia dolciniana, i quali, pur non trasparendo dal cenno di *Inf.* XXVIII, possono essere stati appresi da Dante, anche per via diversa da quella del testo attribuito a Bernardo Gui, e aver alimentato le ragioni della peculiare e per certi aspetti sorprendente condanna dell'eretico tra

57 «Opera quasi certissimamente coeva agli avvenimenti, espressione dell'ambiente vercellese, essa [l'*Historia*] tende a dare un risalto macroscopico all'azione vescovile, sottacendo o sveltendo, di contro, i possibili ruoli delle altre forze in gioco» (Orioli, 'Venit perfidus here-siarcha', 232-3).

58 Sulla prima circolazione dell'*Inferno*, tra il 1314 e il 1317, cf. Inglese, *Vita di Dante*, 121-8, dov'è ricordata anche la ben nota testimonianza di un registro bolognese di atti giudiziari del primo semestre del 1317, nel quale il notaio Therius Gani degli Useppi di Sangimignano annota la terzina di *Inf.* III, 94-6, che costituisce la più antica traccia testuale della *Commedia* a noi nota.

i seminatori di discordie. Il *De secta* contiene il riassunto delle lettere di Dolcino, che illustrano i cardini teologici del movimento degli Apostoli e svelano le ragioni del successo riscosso dall'opera di proselitismo, di cui il novarese fu ispiratore dopo l'assunzione della guida della setta nel 1300.⁵⁹ L'importanza storica di questo documento risiede nella sua peculiarità di sola testimonianza superstite degli scritti di Dolcino: come notato da Benedetti, le lettere danno contezza, nonostante il filtro dell'inquisitore, del carisma, della perizia retorica e, più in generale, dell'altezza della statura intellettuale del novarese e di come questi fattori dovettero assicurare il rapido accrescimento della *congregatio* apostolica. Esse rivelano, in particolare, di che pasta fosse fatta la formazione teologica di Dolcino, così finemente messa a frutto di un'interpretazione delle Scritture coerente con le dottrine della setta: Benedetti ricorda un interrogatorio del 1303, la cui trascrizione è conservata tra i *folia* di un codice ambrosiano, nel corso del quale un prete, di nome Comasino de Panellis da Mendrisio, nel dare al frate inquisitore Guido da Cocconato informazioni su un fidato collaboratore di Dolcino, fa riferimento ai libri posseduti e utilizzati dalla cerchia del novarese ai fini della predicazione.⁶⁰

Le lettere di Dolcino riportate da Bernardo Gui sono due, alle quali se ne aggiunge una terza solo accennata dall'inquisitore.⁶¹ La prima lettera, cui si è già fatto riferimento, risale all'agosto del 1300, quando, dopo la morte sul rogo di Gerardo Segarelli, Dolcino si propose con questo scritto come nuova guida degli Apostoli. Il testo riassunto da Gui è intriso di citazioni, che denotano una solida dimestichezza con le Scritture,⁶² ed è pervaso da tensione escatologica e spirito profetico allorché preconizza sia il prossimo avvento di un papa santo che ispirerà la rinascita di una Chiesa spirituale, sia l'ascesa di un nuovo imperatore con il quale avrà inizio una diversa età della storia. Aderendo a credenze millenaristiche di tradizione

59 Il contenuto delle lettere di Dolcino, tramandato indirettamente da Bernardo Gui, è riassunto e analizzato dal punto di vista dottrinale in Anagnine, *Dolcino e il movimento ereticale*, 211-58; e in Orioli, *'Venit perfidus heresiarcha'*, 119-26.

60 Cf. Benedetti, *Fratre Dolcino*, 357-9.

61 «Scripsit autem prefatus Dulcinus epistolas tres quas intitulavit generaliter ad universos Christi fideles et specialiter ad suos sequaces; in ipsis epistolis suis de scripturis sanctis copiose delirans et simulans in exordio litterarum suarum veram fidem romane ecclesie se tenere, cuius perfidiam consequenter pandit series earumdem: ex quarum duarum tenore quas tenui, excerpto collegi sub compendio que secuntur, pretermisiss aliis brevitatis causa que ad rem minime facere videbantur» (Gui, *De secta*, in *"Historia Fratris Dulcini"*, 19); per il testo integrale della *Excerptio de epistolis seu in litteris Dulcini* di Bernardo Gui, cf. 19-22 (prima lettera) e 22-3 (seconda lettera); per un commento puntuale alle lettere di Dolcino, cf. Anagnine, *Dolcino e il movimento ereticale*, 211-9 (prima lettera); 219-22 (seconda lettera).

62 «I frequentissimi ricorsi ai profeti sono impiegati da Dolcino con tecnica e conoscenza ben più smaltizzate e profonde che non le poche memorizzazioni neotestamentarie che avevano caratterizzato Gerardo Segarelli» (Orioli, *'Venit perfidus heresiarcha'*, 121 nota 125).

gioachimita, Dolcino elabora sulla base di un'interpretazione dell'*Apocalisse* una quadruplice partizione delle età della storia («distinguit iiii status sanctorum»): la prima età fu quella dell'antica legge dei patriarchi, basata sul matrimonio; la seconda età ebbe inizio con la nuova legge di Cristo e fu contraddistinta dalla pratica della castità e della povertà della Chiesa; la terza età si inaugurò col papato di Silvestro e la donazione di Costantino e fu segnata dalle molte conversioni al cristianesimo e dall'ammissione del possesso dei beni, che insinuò il peccato tra gli uomini e richiese l'intervento sanificatore dell'ordine di San Benedetto prima e degli ordini di San Francesco e san Domenico poi; il traviamiento anche di questi ultimi, infine, ha comportato l'avvento della quarta ed ultima età, nella quale per merito degli Apostoli sarà debellata la fonte stessa della corruzione della Chiesa, che Dolcino identifica con le gerarchie ecclesiastiche, perché possa compiersi la *renovatio* del secolo nel ritorno alla povertà dell'originaria congregazione degli apostoli di Cristo. Questa età, che è principiata con il Segarelli e prosegue sotto l'egida di Dolcino, sarà conclusa dall'avvento dell'Anticristo e dalla fine stessa dei tempi.⁶³

Il profetismo escatologico che affiora dallo scritto di Dolcino si dispiega pure nell'orizzonte storico della situazione politica contemporanea, dando luogo a prese di posizione interessanti anche in chiave dantesca: il pieno avverarsi della quarta età dovrà passare dal rovesciamento del potere temporale secondo l'ordine costituito nella terza età, reso possibile da un imperatore degli ultimi tempi, che sterminerà i rappresentanti della Chiesa corrotta e, avendo rimosso l'usurpatore del soglio di Pietro, lascerà salire ad esso un Papa Santo. La premonizione dolciniana si reggeva sulla figura cruciale di Federico III d'Aragona,⁶⁴ proclamato re di Sicilia il 25 marzo del 1296 contro il volere di papa Bonifacio VIII e per questo osteggiato dalle offensive militari di Roberto d'Angiò e Carlo di Valois fino alla pace di Caltabellotta del 31 agosto del 1302.⁶⁵ Già nel 1300, Dolcino aveva individuato in Federico il futuro imperatore, che avrebbe spodestato l'illegittimo papa Caetani,⁶⁶ evidentemente riconoscendo nell'aragonese la proposta più credibile di una politica antipapale ispirata a un progetto di restaurazione della sovranità imperiale: Federico poteva avanzare finanche rivendicazioni dinastiche, dato che egli era, per parte di madre

63 Per una contestualizzazione storico-culturale dell'apocalittica dolciniana, cf. Cardini, *Note sur la tradition*.

64 «Imperatorem vero relevatum, exponit et asserit ibidem esse Fredericum regem tunc Cilicie, filium quondam Petri regis Aragonum» (Gui, *De secta*, in *Historia Fratris Dulcini*, 21).

65 Sulla figura di Federico III d'Aragona, oggetto negli ultimi anni di un rinnovato interesse storiografico anche in chiave dantesca, cf. De Stefano, *Federico III*; Fodale, *Federico III*; e, soprattutto, Backman, *Declino e caduta*.

66 Cf. Merlo, *Leresia*, 239-40.

(Costanza d'Aragona), nipote di Manfredi di Sicilia e pronipote di Federico II di Svevia. Né la profezia di Dolcino si era discostata troppo dal delineare il corso delle future azioni dell'aragonese, che dopo la morte di Arrigo VII (1313), già da lui sostenuto, avrebbe assunto la guida della fazione ghibellina in Italia, ponendosi in chiave antiangioina in aiuto sia della Repubblica di Pisa (1313) sia della Repubblica di Genova (1321) e vivendo in uno stato di perenne scomunica, che si sarebbe aggravato con l'interdetto emesso contro la Sicilia da papa Giovanni XXII (1321), dopo che lo stesso Federico aveva indicato il figlio Pietro come proprio erede, infrangendo gli accordi di Caltabellotta (1302). Il re di Sicilia si distingueva inoltre per l'apertura intellettuale e la libertà religiosa, con cui aveva ammesso alla propria corte non solo filosofi e teologi come Arnaldo da Villanova e Raimondo Lullo, fautori di un rinnovamento spirituale del cristianesimo e, specie il secondo, cultori della mistica, ma anche gli esponenti del mondo spirituale francescano vittime di persecuzioni e gli stessi fraticelli, sostenitori rigorosi della povertà dell'ordine francescano, dal quale avevano finito col separarsi.⁶⁷ La figura di Federico III, quindi, si attagliava bene al disegno escatologico dolciniano, incarnando l'idea di *imperator relevatus*, preluso dall'*Apocalisse* come il garante secolare dell'avvento di un papa santo.⁶⁸ Questa prima lettera di Dolcino ebbe, come ricorda Miccoli, amplissima diffusione almeno presso gli adepti della setta, che la citano con cognizione di causa in molti degli interrogatori di cui ci sia pervenuta testimonianza,⁶⁹ cosicché si può concludere che i suoi contenuti, ben più della lettera stessa, ebbero risonanza duratura anche dopo la morte di Dolcino tramite la predicazione e le deposizioni processuali degli Apostoli e la stessa opera di Bernardo Gui.⁷⁰

Posteriore di qualche anno è la seconda lettera del novarese, datata dicembre 1303, riassunta nel *De secta*: in essa, a seguito della recente morte di Bonifacio VIII, riprende la profezia sul papato, chiarendo che la quarta età avrebbe contato quattro papi; venuti meno un papa buono, Celestino V

67 Sugli interessi filosofici e teologici di Federico III e sui rapporti del sovrano di Sicilia con il mondo spirituale francescano, cf. il volume collettaneo Musco, *Raimondo Lullo e Federico III*.

68 La costruzione escatologica dolciniana implicava, infatti, un'interpretazione strumentale del libro dell'*Apocalisse* (2-3), secondo cui l'angelo di Efeso raffigura san Benedetto e la sua chiesa l'ordine da lui fondato; l'angelo di Pergamo, Silvestro papa col clero secolare; l'angelo di Laodicea, san Domenico coi frati Predicatori; l'angelo di Sardi, san Francesco; l'angelo di Smirne, fra Gerardo parmense morto dai Predicatori medesimi; l'angelo di Tiatiri è lo stesso Dolcino; l'angelo di Filadelfia, il papa Santo; e questi ultimi tre formano la nuova società apostolica, che, dal primo fondata e moltiplicata, dal secondo sarà rinnovata ed accresciuta, e dal terzo andrà diffusa per tutte le genti ed assicurata fino alla venuta dell'Anticristo.

69 Cf. Miccoli, *Dolcino. Dizionario*, 442.

70 Sulle sorti degli Apostoli dopo la morte di Dolcino, cf. Orioli, *'Venit perfidus heresiarcha'*, 287-99.

(† 1294) e un papa malvagio, Bonifacio VIII († 1303), Dolcino preconizzava l'ascesa al soglio petrino di un altro papa malvagio, che come il Caetani sarebbe stato spodestato da Federico III, e infine di un altro papa buono, che avrebbe restaurato un regno di rettitudine rendendo giustizia ai membri della *congregatio* apostolica. Non c'è ragione di credere che Dolcino ignorasse l'identità del successore del Caetani, quel Benedetto XI, che eletto il 22 ottobre 1303, sarebbe morto il 7 luglio 1304, cioè nell'anno predetto dal novarese (nella lettera, sulla scorta di *Isaia* 16,14, sono indicati i tre anni, che avrebbero visto la successione degli ultimi tre papi e l'eliminazione di tutto il clero, compresi gli ordini mendicanti: il 1303, il 1304 e il 1305), ma non certo per mano di Federico III, né il capo degli Apostoli avrebbe potuto prevedere che il pontefice da lui additato come ultimo papa buono sarebbe coinciso nei fatti con il francese Clemente V, cioè colui che avrebbe caldeggiato la crociata indetta dal vescovo di Vercelli contro i dolciniani. Tali previsioni, che il corso degli eventi avrebbe presto disatteso, venivano ancora una volta estrapolate da un'interpretazione forzata delle Scritture con speciale riuso delle fonti profetiche veterotestamentarie – *Obadia*, *Geremia*, *Zaccaria*, *Ezechiele*, *Isaia* – oltre alla consueta *Apocalisse*, maneggiate con perizia teologica e scaltrezza esegetica.⁷¹

Di una terza lettera di Dolcino risalente al 1304, dà notizia Bernardo Gui, che però afferma di non aver visto lo scritto: si tratta comunque del periodo di maggior espansione del movimento che a quel punto contava approssimativamente 4.000 adepti, dando la misura della popolarità straordinaria che la predicazione dolciniana, edificata su solide basi scritturali, seppe conseguire nel giro di pochi anni non solo nelle frange marginali della società italiana basso medievale, ma anche nei gangli della borghesia mercantile di importanti comuni centro-settentrionali e persino all'interno del clero secolare e regolare, compresi alcuni esponenti della corrente spirituale francescana, persuasi dal pauperismo radicale della *congregatio*.⁷²

Alla luce delle informazioni ricavabili dal *De secta*, si delinea intorno alla figura dell'eretico un profilo intellettuale di non effimera cultura teologica, declinata in una visione della storia umana, che implica una volontà di incidenza concreta sugli sviluppi della situazione politica coeva. Di questi ultimi, Dolcino si pone ai propri congregati come un profeta che, tra le maglie della retorica mistica commisurata alle circostanze scritturali, decifra percorsi reali per una redistribuzione dell'autorità spirituale della Chiesa sotto l'egida di un potere temporale personificato non già dal

71 Per un'indagine delle fonti scritturali dei contenuti profetici della seconda lettera di Dolcino, cf. Anagnine, *Dolcino e il movimento ereticale*, 220-1.

72 Riguardo a questa terza lettera di Dolcino, allusa ma non esposta da Gui, si è ipotizzato che «avrebbe potuto contenere, probabilmente, una nuova procastinazione degli eventi vaticinati, attesi e non verificatisi; e un'accentuazione delle tematiche più 'sovversive'» (Orioli, *'Venit perfidus heresiarcha'*, 125).

legittimo imperatore, ma dal più influente monarca nazionale del tempo, quel Federico III che si presentava come campione del ghibellinismo ed esponente di quel sentimento antipapale e antiangioino, che pochi anni dopo la morte di Dolcino si sarebbe raccolto intorno ad Arrigo VII.

Le implicazioni politiche della dottrina dolciniana si dispiegavano nella saldatura tra escatologia e storia, che investiva il movimento degli Apostoli non solo della responsabilità di una testimonianza spirituale, ma anche di una missione temporale, che si sarebbe compiuta nel disegno millenaristico della quarta età attraverso una concreta eversione anticlericale, attuata in una vera e propria resistenza di carattere militare, correlata alla leadership ghibellina di Federico III come avversario del papa illegittimo e del clero corrotto e all'avvento di un ultimo pontefice santo.⁷³

Questa visione della storia che pervade le lettere di Dolcino mediate da Bernardo Gui costituisce l'aspetto più ambizioso e al contempo più attuale dell'eresia apostolica così come essa doveva essere recepita dai suoi contemporanei (detrattori e fautori) non solo tra le gerarchie ecclesiastiche, comprensibilmente in allarme, ma anche tra gli esponenti laici delle élites dirigenti comunali, alle quali poteva prefigurarsi la ricaduta sociale e politica del fenomeno dolciniano, la cui portata diffusa, a sua volta, darebbe ragione della collocazione dell'eretico nella bolgia degli scismatici dell'inferno dantesco. Una condanna così dura, come quella inflitta a Dolcino a *Inf.* XXVIII, 55-60, infatti, sembra ampiamente trascendere le gesta da capo-guerriglia, in virtù delle quali alcuni commentatori moderni hanno spiegato l'eccentrica posizione di un eretico tra i seminatori di discordie: esse paiono riduttive come motivo di *damnatio* se paragonate alla statura intellettuale, al carisma teologico e alla visione politica dell'eresiarca secondo le testimonianze superstiti.⁷⁴ L'addebito a Dolcino della responsabilità sociale, oltretutto teologica, dello scisma sventato solo dalla sua prematura morte, si porrebbe oltretutto in coerenza col paradigma 'civile' che accomuna gli altri dannati della nona bolgia, tutti rei di aver suscitato discordie politiche da cui sono originati aspri conflitti militari (Pier da Medicina, Curione, Mosca dei Lamberti, Bertran de Born, Geri del Bello). Del resto, quando Dante concepisce gli ultimi canti dell'*Inferno* il fenomeno dolciniano, stando ai documenti giudiziari superstiti (e all'Ot-

73 «E, al di là del fermento religioso, pei fini d'una giustificazione storica del successo dolciniano, non è da tralasciarsi il problema della collocazione dell'eresiarca e del suo movimento nel contesto delle rivendicazioni anti-guelfe. Bonifacio VIII, il papa malvagio delle encicliche dolciniane, il persecutore degli Apostolici, è anche, senza dubbio, il feroce nemico del ghibellinismo italiano [...]. Dolcino ha sicuramente vaticinato, con modulazioni ed accenti che oggi non si esiterebbe a connotare come politici, il trionfo dello svevo aragonese, il trionfo, cioè, della parte imperiale-ghibellina» (Orioli, *'Venit perfidus heresiarcha'*, 319-20).

74 Valga da esempio la testimonianza indiretta di Bernardo Gui, che certifica la perizia teologica dell'eresiarca allorché gli riconosce una maliziosa perizia nella errata interpretazione delle Scritture.

timo), non era ancora stato debellato, cosicché la condanna dantesca del capo degli Apostoli, oltre a suscitare interesse in quei lettori che erano al corrente della vicenda dell'eretico, poteva fungere da monito per i reduci a non perseverare in quell'errore teologico con ricadute sociali e politiche, che aveva assicurato a Dolcino prima la morte sul rogo poi la sentenza infernale. Quest'ultima è affidata, forse con ricercata ironia retorica per chi aveva ostentato facoltà profetiche, alla profezia fittizia di un altro falso profeta. Si dovrà inoltre annotare, a questo riguardo, la notizia divulgata dalle principali fonti del tempo, secondo la quale Dolcino avrebbe ambito ad essere eletto papa della nuova Chiesa: concordano su questo punto l'Anonimo sincrono e Bernardo Gui e, benché nessun passo delle lettere di Dolcino alluda a tale intenzione, di essa riferiscono anche fonti più tarde di estrazione dantesca come Guido da Pisa e Giovanni Villani.⁷⁵ Non si può escludere che a Dante fosse giunta la notizia dell'ambizione di Dolcino: se così fosse, non solo si spiegherebbe ancor meglio l'accostamento a Maometto in quanto capo di una nuova Chiesa eretica, ma lo stesso espediente narrativo della profezia affidata ad un famoso predecessore dell'eresiarca richiamerebbe con macabra ironia l'analoga profezia *post eventum* con la quale papa Niccolò III aveva acquisito alla III bolgia i suoi successori simoniaci sul soglio di Pietro, Bonifacio VIII e Clemente V, ancora vivi al momento del viaggio oltremondano di Dante. I due papi, sia detto per completezza del parallelismo, che si erano erti a principali persecutori del movimento dolciniano.⁷⁶

Il monito rappresentato dalla profezia su Dolcino, declinabile più in generale come la condanna di qualsiasi pulsione particolarista trainata dal cedimento alle frange estreme in seno alla Chiesa e alla società, incompatibile con l'ideale dantesco dell'universalismo imperiale, doveva ergersi tanto più urgentemente alla luce dei fragili equilibri politici in cui la penisola era precipitata all'indomani della morte di Arrigo VII, dopo la quale sembra collocarsi la revisione del canto XXVIII dell'*Inferno*.

In conclusione, le informazioni sulle dottrine e credenze dei dolciniani contenute nel *De secta* delineano il progetto di una riforma spirituale, che presuppone lo stravolgimento dell'assetto temporale corrente, inquadrando la vicenda degli Apostoli in una prospettiva politica e sociale compatibile con l'idea dantesca dello scisma, ben oltre i confini meramente dottrinali entro cui si dispiega generalmente l'eresia, per la quale non può essere

⁷⁵ Sull'intenzione di Dolcino di farsi eleggere papa, cf. Anagnine, *Dolcino e il movimento ereticale*, 222-5, cui si rimanda anche per le fonti puntuali della notizia (Anonimo, Gui, Guido - per cui, cf. *supra* - e Villani).

⁷⁶ Cf. *Inf.* XIX, 76-87, dove, com'è noto, papa Niccolò III preannuncia a Dante che a breve sarà un suo successore sul soglio di Pietro, «Bonifazio» (Bonifacio VIII), a raggiungerlo nella bolgia dei simoniaci e che, dopo di lui, stessa sorte toccherà a «un pastor senza legge» e «nuovo Iasòn» (Clemente V).

condannato Dolcino, reo di aver guastato, con falsi sermoni, l'unità del gregge cristiano. Dante perciò sembra considerare la colpa di Dolcino più dannosa dell'eresia stessa, seppur non ci sia ragione di dubitare che egli reputi il novarese un eresiarca e non già il capo militare di un manipolo di ribelli mossi a far la guerra dalla fame. Alla luce delle fonti coeve, la maggior pena dello scisma rispetto all'eresia non sarebbe riservata a Dolcino per la deriva militare del movimento apostolico, semmai messa in luce nei versi danteschi come aspetto collaterale della vera colpa del novarese, la quale invece risiederebbe nel minacciato rovesciamento sia del potere spirituale del legittimo pontefice, tramite la detronizzazione di Bonifacio VIII, sia del potere temporale del legittimo imperatore, tramite l'egemonia di un monarca nazionale come Federico III. L'investitura dolciniana del re di Sicilia contrasta con i giudizi invero poco lusinghieri che in tutte le sue opere Dante emette proprio contro Federico, tacciato di inadeguatezza tanto sul piano letterario ed etico (*Dve* I, XII, 5; *Conv.* IV, VI, 20) quanto sul piano politico e personale (*Purg.* VII, 112-27; *Par.* XIX, 130-8; *Par.* XX, 62-3) rispetto all'altezza intellettuale e morale dei suoi predecessori, Federico II e Manfredi, additati come simboli di quella causa imperiale, che l'aragonese aveva invece abbandonato dopo il fallimento dell'impresa di Arrigo VII (forse attirandosi, per questo voltafaccia nel senso di un interesse nazionale, gli strali del filoimperiale Alighieri).⁷⁷ Né può valere la debole testimonianza della famosa epistola di frate Ilaro, secondo cui Dante avrebbe inteso dedicare il *Paradiso* proprio a Federico III, a rovesciare l'impressione di una condanna inappellabile da parte dell'Alighieri nei confronti dell'aragonese, dato che semmai una notizia così incoerente con le restanti testimonianze dantesche (*l'Epistola* XIII si apre con la dedica del *Paradiso* a Cangrande della Scala) corrobora la convincente tesi che ritiene la stessa epistola a Ilaro un falso, come già dimostrano altri indizi puntuali nel testo, a dispetto dei più recenti tentativi di revocare in dubbio la questione.⁷⁸

La pena profilata per Dolcino è più grave di quella riservata agli eretici del VI cerchio quasi come a marcare rispetto ad altri eresiarchi del tempo la maggiore statura intellettuale del novarese, che traspare dalle lettere sopravvissute nello scritto di Bernado Gui e nella memoria degli Apostoli

⁷⁷ Per una trattazione analitica del problema del giudizio su Federico III nell'opera dantesca, cf. Lombardo, *Dante e Federico III*.

⁷⁸ Per il punto sulla controversa interpretazione dell'epistola di Ilaro, cf. Bellomo, *Il punto sull'epistola* e Pellegrini, *Tra Dante e Boccaccio*, 96-100; delle quattro ipotesi sulla genesi dell'epistola avanzate nei decenni dagli studiosi (1. Falso doloso successivo alla morte di Dante; 2. Esercizio retorico ad opera di Boccaccio o di un preumanista della cerchia delvirgiliana; 3. Autentico; 4. Interpolato che procederebbe da un nucleo veritiero a successive manipolazioni), trova concorde chi scrive (per cui, vedi Lombardo, *Dante e Federico III*, 367-79) quella di Bellomo, *Il sorriso di Ilaro*, che alla luce di comprovate risposdenze testuali riconduce la stesura dell'epistola all'ambiente preumanistico di Giovanni del Virgilio e Albertino Mussato.

superstiti processati ancora per molti anni dopo la morte del loro capo. È la consistenza teologica del messaggio dolciniano unita alla sua capacità di penetrazione nelle maglie della società italiana coeva e alla forza dell'apparato militare costituito dalla massa di adepti a rendere il movimento apostolico temibile agli occhi di Dante non meno di quanto lo stesso poeta doveva ritenere dell'antico scisma maomettano.⁷⁹

Un'ultima notazione andrà formulata intorno al problema delle fonti su Dolcino nell'ambito di un ideale paradigma di compatibilità con l'episodio dantesco.⁸⁰ Si è detto di come a Bernardo Gui venga attribuita la paternità del *De secta* alla luce di quei manoscritti nei quali il trattatello è incluso nella *Practica* dell'inquisitore domenicano, ma andrà ora aggiunto che la vicenda di Dolcino campeggia in un altro scritto, la cui paternità dello stesso Gui è meno malsicura. Si tratta dei *Flores chronicorum* anche detti *Catalogus Pontificum Romanorum*, nei quali vengono passate in rassegna con rigore annalistico le *Vite dei papi*. L'opera, continuamente aggiornata in una lunga gestazione (1311-31), vanta 14 manoscritti nella sua versione lunga e 4 nella versione breve denominata *Pontifices Romani*, ma detta anche *Catalogus brevis Pontificum Romanorum* per distinzione dalla prima. Di entrambe le versioni, fa parte una *Vita di Clemente V*, nel cui ambito ampio spazio è accordato alla cronaca degli ultimi frangenti della vita di Dolcino, corrispondenti alla crociata che portò alla cattura del novarese. Il valore di questa testimonianza in chiave dantesca risiede sia nel dato cronologico sia in quello contenutistico: riguardo al primo, infatti, si registra la precocità della redazione della *Vita di Clemente V*, che oscilla tra il 1311 e il 1314-1316, rispetto a quella presumibile per il *De secta*, che dimostra la circolazione di fonti scritte sulla vicenda di Dolcino in concomitanza, se non forse già prima, della revisione finale dell'*Inferno*; circa il secondo aspetto, invece, pare interessante la focalizzazione dell'interesse del cronachista esclusivamente sull'epilogo dell'avventura dolciniana, della quale vengono succintamente narrati i fatti relativi al 1307, dalla strenua resistenza armata degli Apostoli sulle montagne alla cattura dell'eretico e dei suoi adepti vinti dalla fame e dal freddo, fino alla tortura e uccisione dello stesso Dolcino e di Margherita e al rogo delle loro ossa:

Anno Domini MCCCVII. [...] Eodem anno in Quadragesima subsequenti, Inquisitores haereticae pravitatis in partibus Lombardiae Superioris

⁷⁹ In tal senso, se anche l'urgenza di una *renovatio* spirituale della Chiesa può aver rappresentato un'istanza comune a Dante e al movimento apostolico (ma lo stesso potrebbe dirsi per lo spiritualismo francescano e per qualunque altra eresia medievale), non si ravvisano nella *Commedia* quei «punti di contatto fra il pensiero di Dante e quello di Dolcino», che a Nardi, *Fra Dolcino*, 51, seppur con opportune riserve, erano parsi «su questo o quel punto evidenti».

⁸⁰ Il tema delle fonti su Dolcino è affrontato con rigore documentario da Benedetti, *Frate Dolcino*, cui si rimanda, quindi, per una sistemazione storico-metodologica della questione.

de Ordine praedicatorum cum Episcopo Vercellensi Cruce cum plena peccatorum Indulgentia praedicata congregaverunt exercitum magnum contra Dulcinum Novariensem haeresiarcham, imitatore non tam veterum quam novorum errorum et perversorum dogmatum inventorem quia multos infecerat, multosque traxerat, et habebat multos discipulos et sequentes morabaturque cum suis in montanis Novariensibus. Accidit autem quod propter intensa frigora multi, qui erant in dictis montibus fame et frigore deficientes a viribus et a vita in suis erroribus perierunt; ascendentes autem fideles de exercitu ceperunt ibidem Dulcinum et cum eo circa centum quinquaginta personas mortui vero fame et frigore cum interfectis gladio quadringenti et amplius sunt inventi. Cum eodem quoque Dulcino fuit capta Margareta non tam malefica, quam haeretica consors eius in scelere, et errore, quae fuisse fertur de Diocesi Tridentina. Praedicta vero captio fuit facta in Hebdomada Sancta in die Sancto Coenae, Anno Incarnationis Domini inchoato MCCCVIII. Contra praedictum Dulcinum de mandato Apostolico fuerat antea Crux cum Indulgentia praedicata, et Inquisitores pluries moverant exercitum contra ipsum, sed non poterant praevalere, quia sequaces, et fautores, ac defensores eius multiplicati erant super numerum in partibus Lombardiae. Tandem facta fuit debita executio iustitiae de eisdem per Curiam Saecularem cui per sententiam, et iudicium Ecclesiae tanquam haeretici fuerunt traditi et relict, fuitque dicta Margareta ante Dulcini oculos membratim concisa, dehinc et ipse Dulcinus membratim inciditur, et amborum ossa et membra omnia pariter comburuntur cum quibusdam aliis complicibus suis, prout eorum scelera merebantur. Non tamen perversum dogma Dulcini, ipso extincto, penitus est extinctum. (Bernardus Guidonis [et alii], *Vitae nonnullae pontificum Romanorum*, 674-5)

Forse ancor più interessante della *Vita* del Gui in chiave dantesca è un testo imparentato con quello del domenicano francese, che la tradizione attribuisce, non senza suscitare la perplessità degli studiosi, allo storico e teologo domenicano Tolomeo da Lucca, le cui adiacenze biografiche e intellettuali con Dante sono state per altre vie messe in luce sin dagli studi di Charles T. Davis.⁸¹ La *Vita di Clemente V* attribuita a Tolomeo da Lucca fa parte della continuazione della monumentale *Historia ecclesiastica*, che il domenicano, già priore del convento di S. Maria Novella a Firenze tra il luglio del 1300 e il luglio del 1302, portò a termine entro l'inizio del 1317. Secondo Schmugge, che ha curato l'edizione critica della grande compilazione annalistica del Fiadoni, è «poco probabile che [questi] abbia scritto le vite dei papi Bonifacio VIII, Benedetto XI e Clemente V, contenute nella continuazione della

81 Si veda, in particolare, il capitolo dedicato a Dante e Tolomeo in Davis, *L'Italia di Dante*, 131-56.

Historia ecclesiastica»,⁸² ma a prescindere dalla paternità di questi testi, che potrebbero essere confluiti nell'*Historia* per una contaminazione di ambiente domenicano con i *Flores* del Gui, resta l'interesse per una fonte cronachistica che circolava evidentemente nel *milieu* intellettuale domenicano tra Toscana e Francia all'inizio del secondo decennio del Trecento, pochissimi anni dopo la morte di Dolcino, e che presentava questa vicenda da una particolare specola narrativa e cronologica, imperniando cioè il racconto sugli ultimi frangenti della vita dell'eretico ed enfatizzando in particolare la fase dell'assedio sulle montagne piemontesi e la resistenza quasi eroica dei dolciniani, che solo le rigidità del clima e la mancanza di viveri avevano fiaccato ben prima dell'offensiva dell'esercito crociato. Nella sua icastica brevità, la versione cronachistica degli ultimi momenti dell'impresa dolciniana attribuita a Tolomeo presenta un minimo dettaglio narrativo, assente in quella del Gui, che colpisce per la vicinanza all'episodio dantesco:

Anno Domini MCCCVII. [...] Eodem Anno in Quadragesima Episcopus Vercellensis cum Inquisitoribus Lombardiae haereticae pravitatis congregavit exercitum contra quemdam haeticum, qui vocabatur Dulcinus, qui morabatur in montibus Novariae, et multos habebat fautores, multosque sequaces. Accidit autem, quod propter intensa frigora, multi qui erant in dictis montibus, pro frigore et fame sunt mortui: unde ascendentes fideles dictos montes, ceperunt cum Dulcino CL personas. Mortui vero sunt ex fame et frigore propter abundantia nivium circa CCC cum interfectis gladio. Cum Dulcino vero fuit capta quaedam mulier malefica, et nigromantica quae vocabatur Margarita. Hic Dulcinus multa de ipso Papa, et contra Romanam Ecclesiam dixit; unde Papa Clemens mandavit praedicari Crucem contra ipsum; et longo tempore Inquisitores haeticos insecuti sunt. Ipse autem captus fuit die Caenae Domini: quod non sine mysterio fuit; quia in sacramentum peccabat, quod ea die fuerat institutum. Eodem anno, hoc est CCCVIII quia petitione transcendebant modum, quae per Regem Franciae Summo Pontifici fuerunt porrectas apud Pictavium, Cardinales iudicaverunt non exaudiendas; de quibus in Curia exorta est non modica discordia, quia petitiones transcendebant Regalem statum; unde facta est commissio VI Cardinalibus et nihil usque modo est obtentum. Eodem anno Dulcinus superius nominatus mandatur per Papam tamquam haeticus puniri: propter quam causam Vercellenses ipsum ad furorem populi occiderunt, et membra sua minutatim conciderunt. (Tolomeo da Lucca, *Historia ecclesiastica*, 1227-8)

Il cronista sottolinea come ingenti siano state le perdite tra i dolciniani per la fame e per la neve, ancor prima che per la spada dei nemici («Mortui

82 Schmugge, *Fiadoni*, Tolomeo, 320.

vero sunt ex *fame* et frigore propter abundantia *nivium* circa CCC cum interfectis gladio»), delineando quello stesso fatale abbinamento di concause naturali, alle quali pure Dante attribuiva la disfatta della *congregatio* apostolica («Or di' a fra Dolcin dunque che s'armi | [...] | sì di *vivanda*, che stretta di *neve* | non rechi la vittoria al Noarese»). Se il dettaglio dell'allusione alla neve campeggia anche nell'Anonimo sincrono, è nella cronaca attribuita a Tolomeo che esso viene addotto, in coppia con la mancanza di vivanda, in riferimento alle cause della sconfitta dei dolciniani nella forma letteralmente più vicina alla ricostruzione dantesca del medesimo episodio. Quest'ultima, per la rapidità del tratto narrativo, per la densità delle informazioni riportate e per il tono neutrale da cui è scortato il racconto dei fatti accaduti sui monti piemontesi, sembra, a ben vedere, valersi di quello stile scarno e puntuale, che pertiene al genere della cronaca annalistica del Due e Trecento,⁸³ il cui modello narrativo e l'andamento retorico improntato alla *brevitas* potrebbero aver ispirato l'allestimento della concisa versione dantesca del mito di Dolcino.

L'eventuale apporto di fonti cronachistiche dalle quali Dante potrebbe aver tratto notizie o spunti narrativi riguardo la vicenda dell'eresiarca novarese implica, alla luce della datazione di questi testi, l'ipotesi che il cenno infernale a Dolcino sia stato l'esito di un'integrazione successiva ad una prima stesura del canto e, comunque, anteriore a quella seconda metà del 1314 cui si fa risalire, per la testimonianza di Francesco da Barberino, il completamento della prima cantica. In effetti, come mi ha fatto notare Tiziano Zanato, al quale sono grato per queste osservazioni, considerando la biografia di Dolcino e le presumibili vicende redazionali del canto XXVIII entro un'unica griglia cronologica, i fatti si dispongono in un ordine che autorizza l'ipotesi dei vv. 55-60 come un'aggiunta posteriore: 1. inizio dell'*Inferno*: 1306-1307; 2. morte di Dolcino: 1° giugno 1307; 3. altri fatti allusi nell'*Inferno*: non posteriori al 1309; 4. termine revisione dell'*Inferno*: posteriore al 20 aprile 1314 e comunque entro il 1314. Per venire al testo, come risulta dai vv. 61-3 («Poi che l'un piè per girsene sospese, | Mäometto mi disse esta parola; | indi a partirsi in terra lo distese»), Maometto avrebbe pronunciato la sua falsa profezia su Dolcino letteralmente 'sul piede di partenza', bloccandosi in una posizione molto instabile, di vera e propria sospensione tra la prima parte del suo discorso e l'atto, che si compirà immediatamente dopo l'avvertimento all'eretico, di «partirsi» dal pellegrino. Cioè la falsa profezia è annessa, di fatto, come appendice all'episodio di Maometto, determinando una sorta di sospensione del *continuum* narrativo che si traduce nella plasticità della movenza corporale del profeta («l'un piè per girsene sospese»). Tale caratteristica della narrazione sollecita a

83 Per il testo integrale degli *Annales Ptolemaei Lucensis ab anno 1068 ad annum 1303*, cf. *Cronache dei secoli 13. e 14.*, 1-113.

considerare gli stessi vv. 55-60 (solo due terzine slegate dal resto del canto) come nati da un'aggiunta vera e propria, sopravvenuta fra gli anni 1309 e 1314, durante i quali si suppone abbia avuto luogo la revisione dell'*Inferno*, comunque a qualche anno di distanza dai fatti allusi nella profezia, quando Dante può aver avuto il tempo di rendersi conto definitivamente della pericolosità che aveva assunto il movimento dolciniano, non ancora spento del tutto neanche dopo la morte del suo leader, e giudicato ora più che mai uno scisma (come chiariscono le fonti primo-trecentesche della vicenda degli Apostoli, potenzialmente sopraggiunte in soccorso dell'Alighieri nel lasso di anni in cui si colloca la revisione della prima cantica), non semplicemente un'eresia. In conclusione, si ha l'impressione che sia lo stesso Dante a presentarci i sei versi dedicati a fra Dolcino come un supplemento, una tessera narrativa autonoma dall'episodio di Maometto, e dunque a rendere plausibile l'ipotesi che il ricordo del solo eretico medievale citato nella *Commedia* sia affiorato ad uno stadio redazionale avanzato, come una postilla eventualmente suggerita o rinfrancata dall'apporto di fonti che non erano ancora nella disponibilità del poeta all'altezza cronologica della prima stesura del canto.

Bibliografia

Fonti

- Acta S. Officii Bononie ab anno 1291 usque ad annum 1310*, 3 voll. A cura di Lorenzo Paolini e di Raniero Orioli, con prefazione di Ovidio Capitani. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1982.
- Bernard Gui. *Practica inquisitionis haereticae pravitatis auctore Bernardo Guidonis Ordinis fratrum praedicatorum*. Document publié pour la première fois par le Chanoine Célestin Douais. Paris: A. Picard, 1886.
- Bernard Gui. *Manuel de l'inquisiteur*, 2 vols. Édité et traduit par Guillaume Mollat, avec la collaboration de Georges Drioux. Paris: Les belles lettres, 1964. Rist.: 2006, 2016.
- Bernard Gui. *Manuale dell'inquisitore*. Introduzione di Franco Cardini. Nota al testo e traduzione di Narno Pinotti. Milano: C. Gallone, 1998.
- Bernardus Guidonis et al. «Vitae nonnullae pontificum Romanorum». Muratori, Ludovico A. (a cura di), *Rerum Italicarum Scriptores [...]*, t. 3. Milano: Ex Typographia Societatis Palatinae in Regia Curia, 1723, coll. 589-684.
- Cronache dei secoli 13. e 14.: Annales Ptolemaei Lucensis, Sanzanome iudicis gesta Florentinorum, Diario di ser Giovanni di Lemmo da Comugnori, Diario d'anonimo fiorentino, Chronicon Tolosani canonici faventini*. Firenze: M. Cellini e C., 1876.

“*Historia Fratris Dulcini Heresiarche*” di Anonimo sincrono e “*De secta illorum qui se dicunt esse de ordine Apostolorum*” di Bernardo Gui. A cura di Arnaldo Segarizzi. Città di Castello: S. Lapi, 1907 [Anonimo sincrono. *Historia fratris Dulcini heresiarche*, 3-13; Bernardo Gui. *De secta illorum qui se dicunt esse de ordine apostolorum*, 17-36].

Salimbene de Adam. *Cronica*, 2 voll. A cura di Gianni Scalia. Roma-Bari: Laterza, 1966.

Tolomeo da Lucca. «*Historia ecclesiastica*». Muratori, Ludovico A. (a cura di), *Rerum Italicarum Scriptores [...]*, t. 11. Milano: Ex Typographia Societatis Palatinae in Regia Curia, 1727, coll. 753-1242.

Villani, Giovanni. *Nuova Cronica*, 3 voll. A cura di Giuseppe Porta. Parma: Fondazione Pietro Bembo-Guanda, 1990-1991.

Studi

Anagnine, Eugenio. *Dolcino e il movimento ereticale all’inizio del Trecento*. Firenze: La Nuova Italia, 1964.

Aroux, Eugène. *Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste. Révélation d’un catholique sur le Moyen Âge*. Paris: Jules Renouard et C.^{ie} libraires-éditeurs, 1854.

Aroux, Eugène. *L’hérésie de Dante démontrée par Francesca da Rimini, devenue un moyen de propagande vaudoise, et coup d’oeil sur les romans du St. Graal*. Paris: V.J. Renouard, 1857.

Aroux, Eugène. *Preuves de l’hérésie de Dante: notamment au sujet d’une fusion opérée vers 1312 entre la Massenie albigeoise, le Temple et les Gibelins. Note du Paradis illuminé à Giorno*. Paris: Librairie de Madame Jules Renouard, 1857.

Backman, Clifford R. *Declino e caduta della Sicilia medievale: politica, religione ed economia nel regno di Federico III d’Aragona rex Siciliae, 1296-1337*. A cura di Alessandro Musco, Iole Turco, Pietro Colletta. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2007.

Barański, Zygmunt G. «(Un)orthodox Dante». Honess, Claire E.; Treherne, Matthew (eds), *Reviewing Dante’s Theology*, vol. 2. Oxford; Bern: Peter Lang, 2013, 253-330.

Barański, Zygmunt G. «The Temptations of a Heterodox Dante». Ardizzone, Maria Luisa (ed.), *Dante and Heterodoxy: The Temptations of 13th Century Radical Thought*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars, 2014, 164-96.

Bellomo, Saverio. «Il sorriso di Ilaro e la prima redazione in latino della *Commedia*». *Studi sul Boccaccio*, 32, 2004, 201-35.

Bellomo, Saverio. *Filologia e critica dantesca. Nuova edizione riveduta e ampliata*. Brescia: La Scuola, 2012.

- Bellomo, Saverio. «Il punto sull'epistola del monaco Ilaro». Anselmi, Gian Mario; Baffetti, Giovanni; Delcorno, Carlo; Nobili, Sebastiana (a cura di), *Boccaccio e i suoi lettori. Una lunga ricezione*. Bologna: il Mulino, 2013, 419-38.
- Benedetti, Marina. «Frate Dolcino da Novara: un'avventura religiosa e documentaria». *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, s. 5, 1(1), 2009, 339-62.
- Benedetti, Marina. «Margherita 'la bella'? La costruzione di un'immagine tra storia e letteratura». *Studi Medievali*, s. 3, 50(1), 2009, 105-31.
- Bossi, Alberto. *Fra Dolcino, gli Apostolici e la Valsesia*. Borgosesia: Edizioni Palmiro Corradini, 1973.
- Burr, David. «Heresy and Dissidence». Barański, Zygmunt G.; Pertile, Lino (eds), *Dante in Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, 106-18.
- Cardini, Franco. «Note sur la tradition apocalyptique dans l'Italie médiévale». Kappler, Claude (éd.), *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*. Paris: Cerf, 1987, 421-42.
- Ciccuto, Marcello. «Maometto 'eretico': fra immagini e storie dantesche». Veglia, Marco; Paolini, Lorenzo; Parmeggiani, Riccardo (a cura di), *'Il mondo errante'. Dante fra letteratura, eresia e storia = Atti del Convegno Internazionale di Studio* (Bertinoro, 13-16 settembre 2010). Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2013, 257-66.
- Ciotti, Andrea. «Fra Dolcino, Dante e i commentatori trecenteschi della *Commedia*». *Psicoanalisi e strutturalismo di fronte a Dante. Dalla letteratura profetica medievale agli odierni strumenti critici = Atti dei mesi danteschi 1969-1971*, vol. 1. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1972, 429-42.
- Davis, Charles T. *L'Italia di Dante*. Bologna: il Mulino, 1988.
- De Stefano, Antonino. *Federico III d'Aragona re di Sicilia (1296-1337)*. Bologna: Zanichelli, 1956.
- Dupré Theseider, Eugenio. «L'eresia a Bologna nei tempi di Dante». *Studi storici in onore di Gioacchino Volpe per il suo 80. Compleanno*, vol. 1. Firenze: Sansoni, 1958, 383-444.
- Dupré Theseider, Eugenio. «Fra Dolcino: storia e mito». *Bollettino Società Studi Valdesi*, 77, 1958, 5-25.
- Falzone, Paolo. «Eresia ed eterodossia nella *Commedia*: equivoci, punti fermi, zone d'ombra». Inglese, Giorgio (a cura di), *Per il testo e la chiosa del poema dantesco*. Ravenna: Longo, 2018, 43-72. Letture classensi 47.
- Fiorentini, Luca. *Per Benvenuto da Imola. Le linee ideologiche del commento dantesco*. Bologna: il Mulino, 2016.
- Fodale, Salvatore. s.v. «Federico III (II) d'Aragona, re di Sicilia». *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 45. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1995, 682-94.
- Frugoni, Arsenio. s.v. «Salomone da Lucca». *ED*, vol. 4, 1083-4.

- Guerci, Renzo. «Dante e l'eresia». *Sotto il Velame*, n.s., 1, 1999, 47-62.
- Inglese, Giorgio. *Vita di Dante. Una biografia possibile*. Roma: Carocci, 2015.
- Locatin, Paola. «Maometto negli antichi commenti alla *Commedia*». *L'Alighieri. Rassegna dantesca*, n.s., 20, 2002, 41-75.
- Lombardo, Luca. «Dante e Federico III: un caso ancora aperto, tra storia e filologia». Musco, Alessandro; Romano, Marta (a cura di), *Il Mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia. Omaggio a Fernando Domínguez Reboiras*. Turnhout: Brepols, 2008, 345-80.
- Manselli, Raoul. *L'eresia del male*. Napoli: Morano, 1963.
- Manselli, Raoul. s.v. «Eresia». *ED*, vol. 2, 719-22.
- Merlo, Grado Giovanni. «Il problema di fra Dolcino negli ultimi vent'anni». *Bollettino Storico Bibliografico Subalpino*, 72(2), 1974, 701-8.
- Merlo, Grado Giovanni. *Fra Dolcino e i movimenti di cultura contadina*. Cardini, Franco et al. (a cura di), *La crisi del sistema comunale*. Vol. 7 di *Storia della società italiana*. Milano: Teti, 1982, 281-99.
- Merlo, Grado Giovanni. «L'eresia all'epoca di Bonifacio VIII, ovvero l'illusione della fine». Veglia, Paolini, Parmeggiani 2013, 229-41.
- Merlo, Grado Giovanni. *Eretici ed eresie medievali*. Bologna: il Mulino, 1989.
- Miccoli, Giovanni. «Note sulla fortuna di fra Dolcino». *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 25, 1956, 245-59.
- Miccoli, Giovanni. s.v. «Dolcino». *ED*, vol. 2, 535-7.
- Miccoli, Giovanni. s.v. «Dolcino». *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 40. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1991, 440-4.
- Musco, Alessandro; Romano, Marta (a cura di). *Il Mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d'Aragona, re di Sicilia. Omaggio a Fernando Domínguez Reboiras*. Turnhout: Brepols, 2008.
- Musumarra, Carmelo. «Maometto e fra' Dolcino (*Inf.* XXVIII, 55-60)». Musumarra, Carmelo, *Saggi danteschi*. Catania: Giannotta, 1979, 59-62.
- Nardi, Bruno, «Fra Dolcino e il movimento ereticale all'inizio del Trecento». *L'Alighieri. Rassegna bibliografica dantesca*, 5(2), 1964, 45-52.
- Orioli, Raniero (a cura di). *Fra Dolcino da Novara. Nascita, vita e morte di un'eresia medievale*. Milano; Novara: Jaca Book; Europa, 1983.
- Orioli, Raniero. «*Venit perfidus heresiarcha*'. *Il movimento apostolico-dolciniano dal 1260 al 1307*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1988.
- Ottokar, Nicola. «La condanna postuma di Farinata degli Uberti». *Archivio Storico Italiano*, 77(3-4), 1919, 155-63.
- Ottokar, Nicola. *Studi comunali e fiorentini*. Firenze: La Nuova Italia, 1948.
- Parmeggiani, Riccardo. *L'inquisizione a Firenze nell'età di Dante. Politica, società, economia e cultura*. Bologna: il Mulino, 2018.

- Pecoraro, Paolo. «Dante e le eresie». *Lectura Dantis Modenese. Dante e la cultura medievale*. A cura del Comitato provinciale Dante Alighieri. Modena: Banca Popolare dell'Emilia, 1988, 29-50.
- Pellegrini, Paolo. «Tra Dante e Boccaccio: il monaco Ilaro 'non è mai esistito'». *Storie e Linguaggi. A Journal of the Humanities*, 1, 2015, 41-103. Poi in: Pellegrini, Paolo, «Dante tra Romagna e Lombardia». *Studi di linguistica e filologia italiana*. Padova: libreriauniversitaria.it, 2016, 93-140.
- Schmugge, Ludwig. s.v. «Fiadoni, Bartolomeo (Tolomeo, Ptolomeo da Lucca)». *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 47. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1997, 317-20.
- Scott, John A. «Eresia e politica in *Inferno* X». Scott, John A., *Dante magnanimo. Studi sulla "Commedia"*, 1977, 47-73.
- Soresina, Maria. *Le segrete cose. Dante tra induismo ed eresie medievali*. Bergamo: Moretti Honegger, 2002.
- Soresina, Maria. *Libertà va cercando. Il catarismo nella "Commedia" di Dante*. Bergamo: Moretti e Vitali, 2009.
- Stoppelli, Pasquale. «Canto XXVIII. Il canto delle 'ombre triste smozzicate'». Malato, Enrico; Mazzucchi, Andrea (a cura di), *Inferno. Canti XVIII-XXXIV*. Vol. 1, t. 2 di *Cento canti per cento anni*. Roma: Salerno Editrice, 2013, 890-911. *Lectura Dantis Romana*.
- Tocco, Felice. *Quel che non c'è nella "Divina Commedia" o Dante e l'eresia*. Bologna: Zanichelli, 1899.
- Veglia, Marco; Paolini, Lorenzo; Parmeggiani, Riccardo (a cura di). *'Il mondo errante'. Dante fra letteratura, eresia e storia = Atti del Convegno Internazionale di Studio* (Bertinoro, 13-16 settembre 2010). Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2013.
- Viera, David J. «Further Remarks on Mohammed and Fra' Dolcino (*Inferno* XXVIII, 55-60)». *Deutsches Dante-Jahrbuch*, 70, 1995, 93-6.
- Wilson, Robert. «The Prophecies I: *Inferno*». Wilson, Robert, *Prophecies and Prophecy in Dante's "Commedia"*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2008, 15-70.
- Zanato, Tiziano. «*Inferno* XXVIII». Pasquini, Emilio; Galli, Carlo (a cura di), *Lectura Dantis Bononiensis*, vol. 4. Bologna: Bononia University Press, 2014, 157-81.

Theologus Dantes

Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti

a cura di Luca Lombardo, Diego Parisi e Anna Pegoretti

«Intelletto d'amore»

La mistica affettiva in Dante

Mira Mocan

(Università degli Studi Roma Tre, Italia)

Abstract The essay takes into consideration the importance of the affective mysticism of the twelfth century for the beginnings and development of Dante's poetry, starting from the novelty of 'praise' formulated in the *Vita nova* up to the most mature reworkings, in the canto XXIV of the *Purgatorio* and along the last cantos of the poem. The focus is on the works of William of Saint-Thierry, in particular on his *Expositio in Cantica Canticorum*, in which there is a first attestation of the formula *intellectus amoris*, a possible source for the famous Dante's incipit *Donne ch'avete intelletto d'amore* and for the concept of love that follows from it. The essay then focuses on the high frequency of intertextual references to texts belonging to the tradition of affective mysticism, including the works of William himself, in early romance poetry, highlighting the continuity between this line of inspiration and Dante's poetics.

Keywords Intellect of love. Affective mysticism. William of Saint-Thierry. Troubadours. *Purgatorio* XXIV.

1

Uno dei temi più dibattuti negli ultimi anni dalla critica dantesca, in particolare nell'ambito del complesso tema 'Dante e la teologia', riguarda la funzione, nella genesi del «poema sacro», delle fonti definibili in senso lato come appartenenti alla 'mistica affettiva' dei secoli XII e XIII, per la riflessione poetologica e lo statuto testuale della *Commedia*. Sempre più frequenti sono i richiami per esempio alle tradizioni cistercense o vittorina - con la loro sopravvivenza nella letteratura francescana - non solo per sostenere tale o talaltro singolo riscontro testuale, ma soprattutto in quanto precedenti che offrono un sostrato dottrinale autorizzato all'inaudita impresa del «sacrato poema».¹

¹ In tal senso sono impostati molti dei contributi contenuti in due volumi recenti dedicati al rapporto di Dante con la teologia: Honess, Treherne, *Reviewing Dante's Theology* e Ledda, *Le teologie di Dante* (si vedano in particolare Ariani, *La teologia della luce*; Santi, *Dante e la mistica*). Ma una simile linea di lettura risale almeno alla metà del XIX secolo: basti pensare

Molto significativa è, in tal senso, una recente lettura del canto ventiquattresimo del *Paradiso*, in cui Marco Ariani mette in luce l'importanza cruciale dei richiami alla «mistica affettiva» per comprendere la riflessione teologica esposta da Dante in un luogo testuale tanto sensibile come la nota *interrogatio de fide* che precede l'ardita definizione della *Commedia* quale «poema sacro» (*Par.* XXV, 1). Il saggio rivela come la dimostrazione dottrinale e filosofica compresa nel canto sia innestata in una tessitura di immagini topiche, relative all'ambito della sensibilità e degli *affectus*. Questa, lungi dall'essere un semplice *ornamentum* retorico, si costituisce invece in un diverso codice espressivo, vettore di un pensiero strutturato attraverso quelle che oggi potremmo chiamare con Hans Blumenberg delle «metafore assolute» (dei *metaphorismi*² per gli antichi e per il Dante dell'*Epistola a Cangrande*) che di fatto sostengono e legittimano l'altra linea di argomentazione, di matrice scolastica, solo apparentemente predominante nel canto. Anzi – e questo è un punto da sottolineare con forza – al linguaggio mistico e all'esaltazione della componente dell'*affectus* sarebbe affidata la dimensione metaletteraria implicita nella definizione teologica della fede, su cui si fonda la successiva auto-investitura poetica dell'autore quale 'poeta sacro', e di conseguenza la verità della parola poetica; una verità scaturita dall'esperienza diretta del divino, di cui gli affetti in accezione mistica sono tracce:

La messinscena scolastica del 'baccialier' che affronta la *quaestio de fide* [...] è efficace solo in quanto vi spira la rugiada sapienziale che accende la volontà di proclamare *coram populo beatorum* la professione di fede. (Ariani, *Mistica degli affetti*, 35)

Il contributo mi sembra particolarmente significativo, nel complesso panorama critico dedicato alla valutazione delle fonti mistiche nell'opera dantesca, dal momento che si concentra sul luogo testuale in cui forse più esplicitamente il poeta Dante si fa anche *theologus*, affrontando ed esponendo – letteralmente 'mettendo in versi' – una *quaestio de fide*; affidando alla parola poetica una riformulazione tanto impegnativa quale quella del Credo (come e più di quanto già era accaduto per il Padre nostro, in *Purg.* XI): a dimostrazione del fatto che effettivamente la 'teologia di

ai saggi danteschi di Francesco Perez (Perez, *La Beatrice svelata*), seguiti da quelli di Giovanni Pascoli (Pascoli, *Sotto il velame*, in *Opere*, 1467-519 e *La mirabile visione*, in *Opere*, II, 1523-607), prima di arrivare ai monumentali Gardner, *Dante and the Mystics*; Moore, *Studi su Dante* (in part. *Dante come maestro di religione, con particolare riferimento alla dottrina cattolica*, 461-534). Data la ricchezza della bibliografia che analizza l'opera dantesca in questa prospettiva, anche in relazione a singoli autori mistici, mi limiterò a indicare i riferimenti strettamente funzionali al ragionamento proposto in queste pagine.

2 Vedi Ariani, *I 'metaphorismi' di Dante*.

Dante' trova nella mistica affettiva un precedente non solo occasionale ed estemporaneo, ma fondativo e legittimante. Collegandomi a questo quadro problematico vorrei riportare l'attenzione su alcuni luoghi testuali fondamentali sul piano metapoetico (e pertanto celeberrimi), che si prestano a una simile lettura mediata dai testi della mistica affettiva, per proporre alcune riflessioni di carattere più generale, relative alla funzione della tradizione mistica nella formazione del poeta.

2

È infatti prevalentemente in questa tradizione che si sviluppa, per la cultura religiosa occidentale, l'idea che la parola poetica, con la sua peculiare strumentazione linguistica e retorica, possa diventare veicolo di una *veritas* persino superiore a quella discorsiva dell'argomentazione logica e razionale,³ perché scaturita da una dimensione soggettiva ed esperienziale in cui la luminosità dell'indagine intellettiva è vivificata dal calore dell'*affectus*, diventando conoscenza sapienziale.⁴ Un altro elemento che accomuna le pur tanto articolate espressioni della mistica affettiva dei secoli XII-XIII, e che assume un rilievo sostanziale in prospettiva dantesca, è la forte enfasi sul valore trasformativo della parola poetica e delle immagini veicolate attraverso di essa, sulla *dynamis* spirituale insita in un discorso chiamato contemporaneamente a descrivere un'esperienza di metamorfosi interiore – in ultima analisi un 'trasumanar' – e a generarla nel lettore, attraverso il potere delle *imagines agentes* che mobilitano la dimensione affettiva del soggetto nella direzione di una 'trasfigurazione' interiore. Io stessa ho avuto modo di indagare questo aspetto con riferimento alla teologia vittorina, dove la forte rivalutazione e riconnotazione, per molti versi originale, della facoltà dell'*imaginatio* porta all'elaborazione di una vera e propria teoria estetica e poetica in cui l'atto della creazione testuale assume *in primis* un valore 'etico', dalle importanti ricadute ancora una volta in ordine allo statuto del poema dantesco quale testo letterario 'sacro'.⁵

3 Con riferimento a questo tema vedi: Mazzotta, *Dante Poet of the Desert*; Botterill, *Dante and the Mystical Tradition*; Ghisalberti, *Dante Alighieri*, 301-23; Pertile, *La puttana e il gigante*; Picasso, *Dante e la teologia monastica*; Nasti, *Of this World*; Prandi, *Dilemma e allegoresi*; Prandi, *Teologia come pittura*; Mocan, *'Fantasticus mundus'*.

4 Sulle caratteristiche della conoscenza sapienziale quale unione di istanze affettive e razionali vedi Mocan, *La trasparenza*; Nasti, *Favole d'amore*; Bausi, *Dante fra scienza e sapienza*, 75-120.

5 Sull'importanza delle *imagines agentes* nella cultura italiana medioevale vedi le indagini di Lina Bolzoni (Bolzoni, *La stanza della memoria*; *La rete delle immagini*; *Dante o della memoria appassionata*). Per i principali riferimenti bibliografici alla funzione delle *imagines agentes*

Nella peculiare 'antropologia cristiana delle emozioni' sviluppata negli ambienti cistercense e vittorino agli *affectus*, ai moti interiori, è infatti attribuita una specifica valenza cognitiva, e parimenti un immediato legame con la volontà, laddove essi sono considerati i 'motori' del comportamento etico, strumenti indispensabili tanto per indirizzare l'assenso e la *discretio*, quanto per sperimentare un grado di prossimità al divino irraggiungibile con la sola facoltà razionale.⁶ In tal senso i testi stessi che fondano la mistica affettiva utilizzano strumenti propriamente letterari, ricorrendo al linguaggio figurato per esprimere l'esperienza dell'amore spirituale. Essi introducono dunque nel panorama culturale dell'epoca una concezione del testo (non solo letterario) e della lettura dalle immediate conseguenze sul piano della riflessione etica e della pratica morale, promuovendo, più che un'ortodossia, un'ortoprassi della perfezione spirituale.⁷

3

Emblematica è, in questo orizzonte, anzitutto la categoria di *intellectus amoris*, termine chiave della tradizione mistica fra XII e XIII secolo nonché – nel corrispettivo in volgare – sintagma centrale della poesia dantesca, non solo nell'*incipit* della nota canzone, ma anche – attraverso l'autocitazione della canzone medesima – in due dei più intensi luoghi di riflessione metapoetica di Dante. Mi riferisco ovviamente al capitolo 10, 12 ss. della *Vita nova* e al XXIV canto del *Purgatorio*. Come è stato ampiamente segnalato, l'espressione è da annoverare fra i tecnicismi propri del lessico mistico⁸ e riassume la cifra stessa del pensiero della mistica affettiva nel XII secolo, ovvero l'identità fra esperienza conoscitiva ed esperienza amorosa e la «natura amorosa del soggetto umano».⁹ Tale forte

nel poema dantesco inteso come *theatrum memoriae* mi permetto di rinviare a Mocan, *L'arca della mente*, 53-140.

6 Vedi Leclercq, *Cultura umanistica*; Lemoine, *L'homme comme microcosme*; Bologna, *L'invenzione dell'interiorità*; McGinn, *The Presence of God*, 315-25; Cacciapuoti, *Deus existentia amoris*; Vannini, *Storia della mistica occidentale*; Ariani, *Dante, la 'dulcedo'*; Boquet, *L'ordre de l'affect*, 34-46, 63-113, 195-220; Montanari, *Per figuras amatorias*; Bologna, *Anima mea liquefacta est*; Ferrari, *Amore e desiderio di Dio*, 110-31.

7 Della corposa bibliografia dedicata alle implicazioni morali e pratiche della letteratura mistica del XII secolo mi piace qui ricordare la fine indagine di Illich, *In the Vineyard*, dedicata alla dimensione etica e pedagogica delle pratiche di lettura ed esegesi introdotte nella Scuola vittorina principalmente attraverso la riflessione del suo più illustre rappresentante, Ugo di San Vittore.

8 Vedi Déchanet, *'Amor ipse intellectus est'*; Desthieux, *Désir de voir Dieu*, 206-8; Zambon, *Introduzione generale*, XIX e XXXIII-XLII; Ariani, *Mistica degli affetti*, 43 nota 27.

9 Zambon, *Introduzione generale*, XX.

‘gradiente di interdiscorsività’ dell’espressione, divenuta topica nei testi mediolatini dedicati in senso lato al problema dell’*amor Dei*, non deve però mettere in ombra, in ambito dantesco, un possibile richiamo di natura più specificamente testuale alle opere e all’autore in cui essa trova la sua prima e più incisiva formulazione, legata all’elaborazione di una vera e propria teologia dell’*intellectus amoris*, ovvero il *Commento al Cantico dei Cantici* di Guglielmo di Saint-Thierry,¹⁰ lo scrittore che al «problema teorico fondamentale di tutta la riflessione cristiana sull’amore del XII secolo: che rapporto c’è fra la conoscenza razionale di Dio – compresa quella della ragione illuminata dalla fede, cioè quella costituita dalla teologia – e l’esperienza della *caritas*, dell’amore di Dio [...] ha dedicato la riflessione più ampia e originale».¹¹

Oltre al canonico brano dell’*Epistola ad fratres de monte Dei* che contiene la celebre – e direi ardita, persino in ambito mistico – identificazione totale fra amore e intelletto: *amor ipse intellectus est*,¹² credo valga la pena di soffermarci sul brano dell’*Expositio* sul *Cantico dei Cantici* in cui l’espressione ricorre per la prima volta nella forma sintetica *intellectus amoris*:

Ratio ergo attrahit, et amor amplectitur, *dum quod rationabiliter eligitur, amatur*. Caput vero Sponsae, hoc est principale cordis, in laeva fovetur; cum mens bene affecta, eo quod amat, per *intellectum amoris* ipsius fruitur. Sicque alterum alteri cooperatur in bonum, dum amor rationem confortat ad attrahendum, ratio amorem ad amplectendum, amor ratione munitur, *ratio vero ab amore illuminatur*. Quin potius, praeveniente gratia praedestinantis, et eligentis et vocantis, ratio efficit amorem, amor autem afficit rationem, ut spiritualis effectus animus dijudicet omnia, ipse vero a nemine iudicetur. (Guillelmi a Sancto Theodorico *Expositio*, § 290, 235, corsivi aggiunti)

Anzitutto deve essere sottolineata l’idea di una «fruizione dell’amore [divino] attraverso l’intelletto d’amore», in un nesso di circolarità vertiginosa

10 Della copiosa bibliografia relativa a questo aspetto fondamentale della teologia di Guglielmo di Saint-Thierry vedi almeno: Davy, *Théologie et Mystique*; Brooke, *The Trinitarian Aspect*; Javelet, *Intelligence et Amour*; Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry*, 1241; Zwingmann, ‘*Affectus illuminati amoris*’; Delesalle, *Amour et Connaissance*; Verdeyen, *Parole et Sacrament*; Ruh, *Die Augen der Liebe*; Ruh, ‘*Amor deficiens*’; Vuillaume, *La connaissance de Dieu*, 265-6; Verdeyen, *La théologie mystique*; Buchmüller, *Die geistliche Lehre*, 248; Gobry, *Guillaume de Saint-Thierry*; Como, ‘*Ignis Amoris Dei*’.

11 Zambon, *Introduzione generale*, XXXIII.

12 «Quantum enim videt, vel intelligit, eum cui offert, tantum ei in affectu est, et ei amor ipse intellectus est; quantumque ipse est ei in affectu, tantum sapit ei hoc ipsum, si dignum Deo est, quod offert et in eo bene sibi est» (Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, § 173, 282). La formula è presente anche in Guillelmi a Sancto Theodorico *Expositio*, § 54, 46.

sa fra amore donato e ricevuto, fra amore e Amore, che suggerisce una perfetta fusione fra amante e amato, e un'identificazione fra l'io e il tu in quanto soggetti dello stesso dinamismo amoroso (vi si potrebbe quasi accostare la straordinaria creatività lessicale del Dante di *Par. IX, 80*: «s'io m'intuo come tu t'inmii»¹³). In questa stessa prospettiva va considerato il modo sapientissimo in cui Guglielmo ha orchestrato l'uso dei tecnicismi *afficere* ed *efficere* (il primo dalla connotazione fondamentalmente passiva nella mistica, mentre il secondo indica l'agire lasciando tracce su qualche cosa¹⁴); nonché il sottile gioco di alternanza fra verbi deponenti e verbi al modo passivo, nella quale sembra davvero cancellarsi e invertirsi circolarmente il rapporto fra *agens* e *patiens*.

Su un piano più ampio è opportuno rilevare la limpida formulazione di uno degli assunti fondanti della mistica affettiva, ovvero l'idea della collaborazione fra facoltà razionale e dimensione affettiva nella fruizione di tale esperienza totalizzante. *Amor* e *ratio* sono solidali, secondo la peculiare prospettiva del misticismo affettivo, che non solo non esclude, ma anzi esige la partecipazione dell'istanza razionale all'esperienza amorosa autentica, perché «*ratio [...] ab amore illuminatur*» (corsivi aggiunti). In tal senso è necessario ribadire come, secondo le più autorevoli voci dei testi mistici medievali, non solo la collaborazione del razionale (e a maggior ragione dell'intelletto) non è bandita dall'autentica esperienza dell'*amor Dei* o della contemplazione, ma al contrario essa è imprescindibile, in quanto sola in grado di garantirne l'autenticità e il valore; e si può aggiungere che persino laddove si ricorre al termine (o alla categoria) di 'irrazionale' questo non è mai da intendersi nel senso di 'contrario alla ragione', ma soltanto di 'ciò che supera la ragione, travalicandone i confini'. Questo assunto, pienamente espresso nell'opera di Guglielmo di Saint-Thierry, è fondamentale per evitare una lettura banalizzante e riduttiva del misticismo medievale, inteso nei termini di una vaga e imprecisabile esperienza interiore, intraducibile secondo le categorie del pensiero speculativo – lettura che spesso ha motivato un atteggiamento di diffidenza, se non di rifiuto, della possibile ascendenza mistica di temi e motivi danteschi (mentre sarebbe opportuno interrogarci, al contrario, se talune 'convivenze', nell'opera dantesca, di categorie antitetiche nell'accezione contemporanea non siano in realtà un dato culturale già acquisito, piuttosto che un originale sincretismo

13 Si vedano anche Montanari, *'Per figuras amatorias'*, 456-8 e 519-25, e Penna, *'Amor ipse intellectus est'*, 10-15, dove si mette in evidenza fra l'altro la valenza trinitaria di questa «circolazione amorosa»: «una tensione, o meglio, intenzione, che [...] unisce senza confonderli. Che Guglielmo usi la parola *intentio*, non deve passare inosservato. Esso sarà un termine chiave nella Scolastica, ed è già presente nella teoria della conoscenza sensibile del *De Trinitate* di Agostino. L'unità intenzionale che si compie nell'atto conoscitivo è quella particolare unione che *lascia essere l'altro nella sua alterità*» (12; corsivo aggiunto).

14 Vedi Zambon, *Introduzione generale*, XXX.

elaborato dal poeta). Nella stessa ottica potrebbe peraltro essere riletta anche una delle premesse che accompagnano, nell'*incipit* della *Vita nova*, la descrizione dell'amore «novissimo» per Beatrice, ovvero che questo fosse sempre accompagnato dal «fedele consiglio della Ragione» (Vn 1, 10).

Dunque l'identità della formula 'intelletto d'amore' *intellectus amoris*, insieme alla presenza, nell'opera di Guglielmo, di temi e immagini sensibili in prospettiva dantesca (come la 'circolarità' fra amore e conoscenza e l'illuminazione dell'intelletto da parte di Amore) autorizzano ad annoverare l'*Expositio in Cantica canticorum* fra i libri di riferimento del giovanissimo Dante, a un'altezza cronologica persino antecedente alla *Vita nuova*, data la circolazione certa di *Donne ch'avete intelletto d'amore* nell'ultimo decennio del XIII secolo. È inoltre legittimo ipotizzare – in particolare se si pone mente alla formula *ratio vero ab amore illuminatur* – una lunga eco del brano di Guglielmo citato sopra nella memoria del poeta, fino al momento delle più complesse creazioni verbali del «poema sacro», quali la «luce intellettuale piena d'amore» di *Par.* XXX, 40; e ciò soprattutto tenendo conto della presenza accertata di altri luoghi dell'*Expositio* nella tessitura di uno degli ultimi canti del *Paradiso*, il XXVII, dove «traspare, come in filigrana, il sacro modello del Cantico nell'interpretazione 'morale' di Guglielmo di Saint-Thierry», che ne «spiega in maniera del tutto esauriente»¹⁵ alcuni punti oscuri.

Ma anche uscendo dall'ambito del rapporto testuale diretto, il commento di Guglielmo di Saint-Thierry presenta, insieme ai *Sermones in Cantica canticorum* di Bernardo, alcune caratteristiche che lo rendono particolarmente interessante in chiave dantesca. Anzitutto possiamo ricordare con Paola Nasti, che ha riconosciuto importanti affinità fra questo testo e alcuni momenti chiave della narrazione della *Vita nuova*, che

il poema salomonico è [...] per Guglielmo il dramma della mente che attraverso un lungo processo di incontri, rifiuti e rimembranze riesce a riappropriarsi dell'immagine divina, passando dal luogo della dissimiglianza (ovvero la condizione umana) al talamo nuziale (*regio similitudinis*). (Nasti, *Favole d'amore*, 176)

con forte valorizzazione della componente narrativa del *Cantico*, secondo un modello che ha probabilmente lasciato tracce nel prosimetro dantesco. Inoltre va posta l'attenzione all'insistente riflessione metaletteraria, su cui l'*Expositio* stessa si apre, in merito al valore di verità della parola che pronuncia l'amore, e sulla ripetizione retorica del termine 'cantare' in connessione con il tema della novità e del rinnovamento (con ripresa dello

¹⁵ Pertile, *La punta del disio*, 227 e 217.

stilema già salmistico del «cantare canticum novum»).¹⁶ Guglielmo infatti dichiara di voler 'cantare' a sua volta la propria esperienza di incontro con il Verbo rivelato nella Scrittura,

conducendo il lettore a compiere lo stesso percorso interiore della sposa del Cantico, allegoria dell'anima. [...] Ma il *sensus* può manifestarsi solo attraverso l'intervento dello Spirito Santo, l'amore 'ispiratore' della Parola a cui il monaco si rivolge per essere illuminato nel lavoro esegetico. (Tamburri, *L'origine del canto*, 176)¹⁷

Senza soffermarci su altri elementi di affinità, che pure meriteranno di essere esplorati, è necessario peraltro aggiungere che queste, come eventuali future ricognizioni intertestuali, dovranno essere calibrate tenendo conto anche delle peculiarità della trasmissione delle opere di Guglielmo di Saint-Thierry, che ne hanno sicuramente condizionato la ricezione in epoca dantesca. Già nei decenni immediatamente successivi alla morte dell'abate e fino alla metà del XX secolo, infatti, molti dei suoi testi circolano sotto il nome del più celebre amico Bernardo di Chiaravalle:¹⁸ nella lettura di Dante esse erano dunque con ogni probabilità filtrate dall'autorità del cistercense (viceversa, la stessa presenza di San Bernardo come guida nell'Empireo dovrebbe forse essere valutata senza perdere di vista i testi oggi correttamente restituiti alla paternità di Guglielmo).

Ma anche rimanendo sul piano della semplice sintonia rispetto ai temi principali di una linea di scrittura religiosa già consacrata, possiamo concludere che la prima esperienza lirica di Dante, le sue prime prove di scrittura, nascono segnate da questa affinità, dunque in solidarietà con il lessico, le immagini e il codice mistico. Questo agisce in primo luogo al livello dei presupposti ideologici e poetologici che rendono possibile la novità del *libello* giovanile prima e la maturazione del progetto dantesco poi, fino allo straordinario edificio testuale della *Commedia*. Va considerata dunque la lunga durata dell'influenza di autori come Guglielmo, o Bernardo di Chiaravalle, o i Vittorini, documentabile agli estremi cronologici della

16 Cf.: «O amor amorum, cui servit hoc canticum canticorum, quod assumere per os suum quicumque utcumque potest non amans, nemo tamen potest cantare nisi amans et vere amans, tu scis quo ambiat cor meum, tractando canticum tuum» (Guillelmi a Sancto Theodorico *Expositio*, 77, 4).

17 Cf. anche Bell, *Twelfth-Century Commentaries*, 385.

18 Esempio il caso dei due trattati *De contemplando Deo* e *De natura et dignitate amoris*, che sono correttamente attribuiti a Guglielmo in un unico manoscritto del XII secolo, figurando invece come opere di Bernardo nella maggior parte degli altri testimoni e nelle edizioni a stampa. Soltanto alla metà del XX secolo i due trattati vennero restituiti alla paternità del loro vero autore: cf. Guillaume de Saint-Thierry, *Deux traités*, 5-31; Zambon, *Trattati d'amore cristiani*, 9-10.

parabola poetica di Dante: si tratta di letture che hanno attraversato la formazione del poeta, con modalità che presuppongono talvolta una generica adesione ideologica, talvolta anche l'accesso diretto ai testi.

4

Considerare con particolare attenzione anche la cronologia dell'accesso dantesco a simili fonti, sottolineando la loro presenza 'precocemente' nella formazione dantesca, è rilevante nella misura in cui si tratta della tradizione religiosa medioevale più 'compromessa' con la poesia profana in volgare, già un secolo prima di Dante, e che anzi accompagna la nascita della stessa lirica romanza. Un'autorevole letteratura critica mostra infatti come fin dalle origini la lirica delle corti provenzali porti tracce sicure e profonde dei contatti con la coeva meditazione monastica sull'amore: penso agli studi oramai classici di Vossler¹⁹ o di Scheludko,²⁰ oppure di Mario Casella, ma anche alla lezione magistrale di Leo Spitzer intorno alle presenze cistercensi e agostiniane nella poesia di Guglielmo IX e di Jaufre Rudel;²¹ alle indagini di Aurelio Roncaglia che ha riconosciuto in Ugo di San Vittore e in Guglielmo di Saint-Thierry, in particolare nel trattato di Guglielmo *De natura et dignitate amoris*, dei modelli ideologici imprescindibili alla comprensione della poesia di Marcabruno (loro contemporaneo);²² alle indagini più recenti di Lucia Lazzerini intorno alla presenza di Bernardo di Chiaravalle, e più in generale della tradizione salomonica (dunque anche dei commenti al *Cantico dei cantici*) nel corpus di Bernart de Ventadorn;²³ all'importanza dei trattati di Riccardo di San Vittore per la poetica dello stesso trovatore, peraltro suo contemporaneo (o, per spostarci in un ambito più vicino alla tradizione religiosa ma non privo di contatti con il mondo della letteratura laica, per le laude di Jacopone da Todi);²⁴ in chiave di intreccio con l'opera dantesca si possono poi ricordare le indagini

19 Vossler, *Die Kunst der ältesten Trobadors*.

20 Scheludko, *Beiträge zur Entstehungsgeschichte*.

21 Spitzer, *L'amour lointain de Jaufre Rudel*.

22 Roncaglia, *Precedenti e significato dello 'stil novo'*; Roncaglia, *Riflessi di posizioni cistercensi*; Roncaglia, *'Laisat estar lo gaze'*.

23 Lazzerini, *La trasmutazione insensibile*.

24 Cf. Mocan, *Iacopone e la spiritualità vittorina*; Leonardi, *Introduzione*, XIV. Alle affinità fra il laudario di Iacopone da Todi e la spiritualità vittorina è dedicata la ricerca di dottorato dal titolo *Presenze vittorine nella letteratura francescana del XIII e XIV secolo. La figura e l'opera di Iacopone da Todi* che Carlo Zacchetti sta completando presso la Scuola Normale Superiore di Pisa.

di Michelangelo Picone²⁵ – per citare solo qualche fondamentale punto di riferimento in un percorso di ricerche oramai consolidato. Il vizio di «traier canson per forza di scrittura», intesa come meditazione sul testo sacro, non nasce insomma con il padre degli stilnovisti, ma ha già una pratica assai consolidata nel momento in cui Dante intraprende le prime prove liriche.²⁶

L'intero XII secolo è contraddistinto, come è noto, da un intenso dialogo intorno alla natura dell'amore, che riunisce virtualmente i più importanti rappresentanti della teologia monastica e i più illustri poeti in volgare intorno allo stesso tavolo di dibattito. Anche i testi della mistica affettiva attingono ampiamente al repertorio lessicale e di immagini della letteratura profana: si pensi solo all'*incipit* del *De natura et dignitate amoris*, con il suo esplicito riferimento a Ovidio quale *doctor* dell'amore sensuale,²⁷ oppure al trattato *De quatuor gradibus violentae charitatis*, con la sua a tratti conturbante fenomenologia amorosa che applica i più intensi sintomi della passione erotica alla pura devozione nei confronti del divino.²⁸ A testimonianza della reciprocità di un dialogo che solo apparentemente scorre su direttrici antitetiche si possono poi citare i precoci volgarizzamenti di testi mediolatini di tenore mistico in antico francese: è il caso di alcuni dei trattati di Riccardo di San Vittore, ma anche, significativamente, dei commenti al *Cantico dei cantici* di Bernardo di Chiaravalle e di Guglielmo di Saint-Thierry.²⁹ Varrebbe insomma la pena di riaprire il dossier su queste scomode interrelazioni fra poesia d'amore profano e mistica religiosa, se non altro per meglio sottolineare la peculiare dose di sincretismo che le contraddistingue in entrambe le direzioni, e che prevede non solo il dialogo fra linee ideologiche eterogenee, ma anche fra ambiti culturali apparentemente poco conciliabili.

Quale esempio significativo in tal senso può essere assunto l'intreccio di fonti che caratterizza uno fra i luoghi canonici in cui la riflessione metapoetica dantesca si appoggia all'autocitazione di *Donne ch'avete intelletto d'amore*, la celebre terzina-manifesto di *Purgatorio* XXIV, dove la «novità» della stagione giovanile della *Vita nuova* è posta sotto il segno di un'ispirazione poetica interamente ancorata nell'ascolto e nella ricettività nei confronti di un Amore 'dittatore' (52-4: «E io a lui: 'T' mi son un che

25 Picone, "Vita Nuova" e tradizione romanza.

26 Ho indagato più distesamente questo aspetto in Mocan, *Scrivere per immagini*.

27 «Ars est artium ars amoris, cuius magisterium ipsa sibi retinuit natura, et Deus auctor naturae. Ipse enim amor a Creatore naturae inditus, nisi naturalis eius ingenuitas adulterinis aliquibus affectibus praepedita fuerit, ipse, inquam, se docet, sed docibiles sui, docibiles Dei» (Guglielmo di Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris*, 1, 56).

28 Sanson, *Introduzione*, 30-41. Ma si veda anche, con riferimento alla formazione monastica nel XII secolo, Montanari, 'Per figuras amatorias', 95-118.

29 Paradisi, *La Parola e l'Amore*.

quando | Amor mi spira, noto, e a quel modo | ch'e' ditta dentro vo significando'»). È oramai nota, da quando Mario Casella (non a caso, forse, uno dei primi studiosi a indagare il rapporto fra la poesia trobadorica e la letteratura mistica) la segnalò nel 1934,³⁰ la fonte dell'autoproclamazione di Dante a *scriba Amoris*, l'incipit della *Lettera sulla carità* di Frate Ivo, la quale circolò però come Prologo al *De quatuor gradibus violentae charitatis* di Riccardo di San Vittore (e come tale probabilmente Dante la lesse):

Quomodo enim de amore loquitur homo qui non amat, qui uim non sentit amoris? De aliis nempe copiosa in libris occurrit materia; huius uero *aut tota intus est, aut nusquam est*, quia non ab exterioribus ad interiora suauitatis suae secreta transponit, sed *ab interioribus ad exteriore transmittit*. Solus proinde de ea digne loquitur qui secundum quod cor dictat interius exterius uerba componit. (Zambon, *Trattati d'amore*, 421)³¹

La natura intertestuale di questo riscontro è garantita dalla «corrispondenza [...] estesa e isomorfa»³² che coinvolge, oltre alla dinamica interno/esterno intorno alla quale è impostata l'ispirazione poetica in entrambi i testi, anche l'impiego del tecnicismo *dictare* (*dictat interius*), parallelo ovviamente al dantesco «ditta dentro». Insomma, le convergenze fra la terzina dantesca e il brano del Vittorino sono pressoché letterali: quest'ultimo «contiene i termini essenziali del dialogo fra Bonagiunta e Dante» per cui «la nuova poesia d'Amore non si trova *nei libri*, non si compone per forza di scrittura, [...] ma viene dettata dal profondo del cuore da Amore stesso nel suo linguaggio non verbale».³³

Il valore di questo prelievo testuale si comprende però pienamente soltanto nella triangolazione con un altro manifesto poetico che attinge alla stessa *Lettera sulla carità*, la nota canzone *Chantars no pot gaire valer* di Bernart de Ventadorn, dove – forse per la prima volta nella poesia romanza – è formulata la circolarità necessaria fra amore, ispirazione interiore e valore del canto:

Chantars no pot gaire valer,
si d'ins dal cor no mou lo chans;
ni chans no pot dal cor mover,
si no i es fin'amors coraus.

30 Casella, *Recensione*.

31 Si rinvia a Zambon, *Trattati d'amore*, vol. II, 422-67, per la bibliografia (compresa quella relativa alla paternità del testo).

32 Definizione della condizione necessaria perché si possa ipotizzare un contatto di natura intertestuale, secondo la formulazione di Corti, *La felicità mentale*, 63.

33 Pertile, *La puttana e il gigante*, 181.

Per so es mos chantars cabaus
qu'en joi d'amor ai et enten
la boch'e-ls olhs el cor el sen.
(Bernart de Ventadorn, *Canzoni*, 82)

Si compone così una polifonia di voci, fra il sacro e il profano, fra il latino e il volgare, che trovano una sintesi e un superamento nella geniale terzina dantesca. A esse va aggiunto un ulteriore richiamo proprio a Guglielmo di Saint-Thierry: poiché «il sintagma chiave, *dictat interius*, non è farina del sacco di frate Ivo, ma compare già, riferito alla *caritas*, nel *De natura et dignitate amoris* di Guglielmo». ³⁴ Qui infatti l'abate afferma: «*Affectus autem caritatis Deo indissolubilter inhaerens, et de vultu eius omnia iudicia sua colligens, ut agat vel disponat exterius, sicut voluntas Dei bona, et beneplacens, dictat ei interius*». ³⁵ Ancora una volta, dunque, a Guglielmo va ricondotta la prima formulazione di un sintagma cruciale nella creazione e nella riflessione meta-poetica dantesca, con la mediazione della poesia trobadorica.

Nello stesso orizzonte problematico va inserito un ulteriore, esatto parallelismo, circa l'argomento comune dell'origine dalla parola amorosa, fra un passo dei capitoli della *Vita nuova* dedicati proprio alla canzone *Donne ch'avete intelletto d'amore* e l'*incipit* questa volta dell'autentico *De quatuor gradibus violentae caritatis* di Riccardo di San Vittore. Qui, nuovamente, «la presenza riccardiana sembra realmente assumere le forme della citazione diretta»: ³⁶

Appresso che questa canzone fue alquanto divulgata tra le genti, con ciò fosse cosa che alcuno amico l'udisse, volontà lo mosse a pregarmi ched io li dovesse dire che è Amore [...]. Ond'io, pensando che appresso di cotale trattato bello era trattare alquanto d'Amore [...], propuosi di dire parole nelle quali io trattassi d'Amore [...]. (*Vn* 11, 1-2)

Urget caritas de caritate loqui, libenter me impendo caritatis obsequio, et dulce quidem et omnino delectabile de dilectione loqui.
(Riccardo di San Vittore, *De quatuor gradibus violentae caritatis*, 1, citato da Zambon, *Trattati d'amore cristiani*, vol. 2, 478)

Anche in questo caso la formulazione dantesca relativa all'opportunità di «trattare d'amore» è significativamente vicina, fin negli elementi lessicali più precisi, alla 'dichiarazione d'intenti' di Riccardo in apertura del suo trattato, dove si 'ragiona' dell'amore; ma anche assai affine alla premessa metaletteraria, già citata, che apre l'*Expositio in Cantica Canticorum* di Guglielmo di Saint-Thierry:

34 Lazzerini, *La trasmutazione insensibile*, 201-2.

35 Guglielmo di Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris*, 3, 100.

36 Distefano, *La mistica della "Vita Nova"*, 303. Si veda Branca, *Poetica del rinnovamento*, in part. 39-40 e 64-5.

*O amor amorum, cui servit hoc canticum canticorum, quod assumere per os suum quicumque utcumque potest non amans, nemo tamen potest cantare nisi amans et vere amans, tu scis quo ambiat cor meum, tractando canticum tuum.*³⁷

La circolarità fra i tre riscontri, legati da un'evidente coerenza tematica, sembra attestare una frequentazione di almeno questi due 'classici' della mistica affettiva medievale sicuramente conosciuti anche dalle prime generazioni di poeti romanzzi, ovvero Guglielmo e Riccardo (accanto a Bernardo di Chiaravalle) lungo un arco temporale assai esteso nel tempo: che va a incidere su un luogo cruciale per la formulazione della novità stilnovistica e in generale per la concezione poetica che sta alla base della *Vita nova* e riaffiora, rielaborata e trasfigurata, al momento del ripensamento di simili posizioni giovanili, nella riflessione sul rapporto fra amore e poesia offerto nei canti XXIV-XXVI del *Purgatorio*.

5

Con ciò non intendo tuttavia sostenere una preminenza della teologia mistica su quella scolastica e speculativa nella formazione dantesca: è lo stesso Dante a sconfessare simili conclusioni, se si pone mente alla insistita armonia dei contrari che contraddistingue la terza cantica.³⁸ È tuttavia innegabile l'ulteriore valore modellizzante in chiave metapoetica che tale letteratura assume, e che si aggiunge alle eventuali affinità sul piano dottrinario: fin dalle origini della poesia romanza almeno una parte della letteratura mistica funziona come luogo di riflessione metaletteraria e di legittimazione nei confronti di una scrittura che faccia ricorso all'armamentario retorico del poeta. E l'importanza di tali presupposti della testualità mistica, con la riflessione sull'atto di scrittura che la contraddistingue, è già stata recepita e metabolizzata fin dalle origini della lirica romanza.

Credo dunque che una simile contestualizzazione dei testi appartenenti alla 'mistica affettiva' possa ampliare la comprensione della creazione dantesca: e non intendo ciò nel senso di una mediazione (per cui Dante avrebbe 'ripreso' questi temi dalla tradizione lirica precedente, ed essi andrebbero di conseguenza valutati secondo la stessa buona prassi di soppesare attentamente ogni rapporto testuale medievale riconducibile a degli '-ismi'; quali i tipici i casi di Aristotele o Agostino). Piuttosto, penso sia importante tenere conto di quella che abbiamo già definito una caratteristica peculiare della 'mistica affettiva', ovvero il fatto che questa tradizio-

37 Cf. *supra*; vedi Tamburri, *L'origine del canto*.

38 Mi limito a richiamare in tal senso le limpide formulazioni di Ariani, *Mistica degli affetti*.

ne, così sensibile al dato metaletterario, era già stata oggetto (a differenza o comunque prima della tradizione scolastica e della teologia speculativa) di una trascodificazione in un ambito culturale apparentemente antitetico, e persino in un altro codice linguistico, nella letteratura volgare profana. Che tale trascodificazione sia contemporanea alla prima ricezione dei testi volgari delle origini presuppone dunque una qualche forma di dialogo, e non soltanto una rielaborazione successiva.³⁹ Tenerne conto permette forse di restituire complessità alla presenza della componente mistica nel tessuto della poesia dantesca in maniera allo stesso tempo più limpida e più problematica: non per ridurne l'importanza e l'originalità, ma, al contrario, per vagliarne con maggiore precisione tanto la vicinanza quanto la distanza e la portata innovativa. Significativa in tal senso è naturalmente anche la ricettività della cultura francescana due-trecentesca, a sua volta sensibile al dialogo con la cultura letteraria profana, nei confronti di questa linea di tradizione: Bernardo di Chiaravalle, Riccardo di San Vittore, i trattati di Guglielmo di Saint-Thierry sono, come è noto, autori e testi di riferimento per le personalità di spicco del francescanesimo, soprattutto nella seconda metà del XIII secolo (ma senza dimenticare le affinità già segnalate di Iacopone da Todi nei confronti della meditazione cistercense e vittorina).⁴⁰

In quest'ottica le «scuole delli religiosi» e il loro insegnamento, apparentemente più accessibile alla nostra conoscenza e pertanto meno problematizzato rispetto alle intriganti «disputazioni delli filosofanti»,⁴¹ meritano senz'altro un supplemento di indagine, che tenga conto soprattutto delle concrete modalità di fruizione⁴² da parte di quella classe di intellettuali laici ma dalla spiccata sensibilità religiosa fra i quali si iscrive lo stesso Dante, anche in direzione della letteratura mistica mediolatina. Esse sono forse, per taluni aspetti, altrettanto se non più articolate e complesse rispetto a quelle della coeva letteratura scolastica o filosofica delle origini, certamente meno 'contaminata' dal 'commercio' con la cultura volgare.

39 Cf. in questo senso il recente Fasseur, Vallette, *Les écoles de pensée*.

40 Vedi Bougerol, *Introduction à Saint Bonaventure*, 98-110; Zinn, *Book and Word*, 143-69; Montefusco, *Una fedeltà paradossale*, 24-5.

41 Su cui vedi da ultimo Pegoretti, *Filosofanti*.

42 Punto di riferimento imprescindibile in tal senso, quanto anche per future indagini intorno alla 'biblioteca di Dante', è ora Pegoretti, *Nelle scuole delli religiosi*, a cui rinvio anche per la bibliografia pregressa.

Bibliografia

Fonti

- Bernart de Ventadorn. *Canzoni*. A cura di Mario Mancini. Roma: Carocci, 2003.
- Guillaume de Saint-Thierry. *Deux traités de l'amour de Dieu: De la contemplation de Dieu. De la nature et de la dignité de l'amour*. Éd. par Marie-Madeleine Davy. Paris: Vrin, 1953.
- Guglielmo di Saint-Thierry. «De natura et dignitate amoris». Zambon, Francesco (a cura di), *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, vol. 1. Milano: Mondadori; Fondazione Lorenzo Valla, 2007-2008, 56-143.
- Guglielmo di Saint-Thierry. *Commento al Cantico dei cantici*. A cura di Alessandro Montanari. Milano: Edizioni Paoline, 2008.
- Guillaume de Saint-Thierry. *Lettre aux Frères du Mont-Dieu (Lettre d'or)*. Éd. par Jean Déchanet. Paris: Les Éditions du Cerf, 1975.
- Guillelmi a Sancto Theodorico. *Expositio super Cantica Canticorum*. Verdeyen, Paul (cura et studio), *Opera omnia*, vol. 2. Turnholti: Brepols, 1997, 19-133. Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis 87.
- Riccardo di San Vittore. *I quattro gradi della violenta carità*. A cura di Manuela Sanson. Parma: Pratiche Editrice, 1993.
- Zambon, Francesco (a cura di). *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, 2 voll. Milano: Mondadori; Fondazione Lorenzo Valla, 2007-2008.

Studi

- Ariani, Marco. «Dante, la 'dulcedo' e la dottrina dei 'sensi spirituali'». Cerboni Baiardi, Giorgio (a cura di), *Miscellanea di studi in onore di Claudio Varese*. Roma: Vecchiarelli, 2001, 113-39.
- Ariani, Marco. «I *metaphorismi* di Dante». Ariani, Marco (a cura di), *La metafora in Dante*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2009, 1-57.
- Ariani, Marco. «Mistica degli affetti e intelletto d'amore. Per una ridefinizione del canto XXIV del *Paradiso*». *Rivista di studi danteschi*, 9, 2009, 29-56. Ora anche in: Malato, Enrico; Mazzucchi, Andrea (a cura di), *Paradiso. Canti I-XVII*. Vol. 3, t. 1 di *Cento canti per cento anni*. Roma: Salerno Editrice, 2015, 698-722. *Lectura Dantis Romana*.
- Ariani, Marco. «La teologia della luce in Dante». Ledda, Giuseppe (a cura di), *Le teologie di Dante = Atti del Convegno internazionale di Studi* (Ravenna, 9 novembre 2013). Ravenna: Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, 2015, 23-58.
- Bausi, Francesco. *Dante fra scienza e sapienza. Esegesi del canto XII del "Paradiso"*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2009.

- Bell, David N. «Twelfth-Century Commentaries on the Song of Songs and the Nature of Monastic Spirituality: a Reassessment». Guglielmetti, Rosanna E. (a cura di), *Il Cantico dei Cantici nel Medioevo = Atti del Convegno internazionale dell'Università degli Studi di Milano e della Società internazionale per lo studio del Medioevo latino* (Gargnano sul Garda, 22-24 maggio 2006). Firenze: SISMEL; Edizioni del Galluzzo, 2008, 371-96.
- Bologna, Corrado. «L'«invenzione» dell'interiorità. Spazio della parola, spazio del silenzio: monachesimo, cavalleria, poesia cortese». Boesch Gajano, Sofia; Scaraffia, Lucetta (a cura di), *Luoghi sacri e spazi della santità*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1990, 243-66.
- Bologna, Corrado. ««Anima mea liquefacta est...». Sulla presenza dell'allegorismo vittorino nei trovatori». Bologna, Corrado; Mocan, Mira; Vacciago, Paolo (a cura di), *'Percepta rependere dona'. Studi di filologia per Anna Maria Luiselli Fadda*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2010, 31-52.
- Bolzoni, Lina. *La stanza della memoria. Modelli letterari e iconografici nell'età della stampa*. Torino: Einaudi, 1995.
- Bolzoni, Lina. *La rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*. Torino: Einaudi, 2002.
- Bolzoni, Lina. «Dante o della memoria appassionata». *Lettere Italiane*, 60(2), 2008, 169-93.
- Boquet, Damien. *L'ordre de l'affect au Moyen Age. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*. Caen: Publications du CRAHM, 2005.
- Botterill, Steven. *Dante and the Mystical Tradition: Bernard of Clairvaux in the "Commedia"*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Bougerol, Jacques Guy. *Introduction à Saint Bonaventure*. Paris: Vrin, 1988.
- Branca, Vittore. «Poetica del rinnovamento e tradizione agiografica nella Vita Nuova». *Studi in onore di Italo Siciliano*, vol. 1. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1966, 123-48.
- Brooke, Odo. «The Trinitarian Aspect of the Ascent of the Soul to God in the Theology of William of St Thierry». *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 26, 1959, 85-127.
- Buchmüller, Wolfgang. «Die geistliche Lehre des seligen Wilhelm von Saint-Thierry». *Cistercienser Chronik*, 105, 1998, 233-53.
- Cacciapuoti, Pierluigi. *'Deus existentia amoris'. Teologia della carità e teologia della Trinità negli scritti di Riccardo di San Vittore*. Turnhout: Brepols, 1998.
- Casella, Mario. «F. Figurelli, *Il dolce stil novo* (Napoli 1933)» [recensione]. *Studi danteschi*, 18, 1934, 105-26.
- Como, Giuseppe. *'Ignis Amoris Dei'. Lo spirito santo e la trasformazione dell'uomo nell'esperienza spirituale secondo Guglielmo di Saint-Thierry*. Roma: Pontificio Seminario Lombardo, 2001.

- Corti, Maria. *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*. Torino: Einaudi, 1983. Ora anche in: *Scritti su Cavalcanti e Dante*. Torino: Einaudi, 2003, 9-175.
- Davy, Marie-Madeleine. *Théologie et Mystique de Guillaume de Saint-Thierry*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1954.
- Déchanet, Jean M. «'Amor ipse intellectus est': la doctrine de l'amour-intellection chez Guillaume de Saint-Thierry». *Revue du Moyen Age Latin*, 1, 1945, 349-474.
- Déchanet, Jean M. s.v. «Guillaume de Saint-Thierry». Viller, Marcel; Cavallera, Ferdinand; de Guibert, Joseph (éds.), *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, vol. 6. Paris: Beauchesne, 1960-1988 (1967), 1241.
- Delesalle, Jacques. «Amour et Connaissance. *Super Cantica Canticorum* de Guillaume de Saint-Thierry». *Collectanea Cisterciensia*, 49, 1987, 339-46.
- Desthieux, Monique. *Désir de voir Dieu et amour chez Guillaume de Saint-Thierry*. Paris: Éditions du Cerf, 2006.
- Distefano, Santo. «La mistica della *Vita nova* secondo Riccardo di San Vittore». Cristaldi, Sergio; Tramontana, Carmelo (a cura di), *L'opera di Dante fra Antichità, Medioevo ed epoca moderna*. Catania: c.u.e.c.m., 2008, 285-327.
- Fassetta, Raffaele. «Le Mariage spirituel dans les Sermons de saint Bernard sur le *Cantique des Cantiques*». *Collectanea Cisterciensia*, 48, 1986, 155-80.
- Fasseur, Valerie; Vallette, Jean René (éds.). *Les écoles de pensée du XIIe siècle et la littérature romane (oc et oil)*. Turnhout: Brepols, 2016.
- Ferrari, Roberto. *Amore e desiderio di Dio nella teologia di S. Bernardo di Clairvaux. Approccio mistico-psicologico al "De diligendo Deo"*. Milano: Abbazia S. Maria di Chiaravalle, 2016.
- Gardner, Edmund. *Dante and the Mystics*. London: J.M. Dent & Sons, 1913. 2nd ed.: New York: Octagon Books, 1968.
- Ghisalberti, Alessandro. «Dante Alighieri: la teologia del poeta». d'Onofrio, Giulio (a cura di), *La teologia delle scuole*. Vol. 3 di *Storia della teologia nel Medioevo*. Casale Monferrato: Piemme, 1996, 301-23.
- Gilson, Etienne. *La théologie mystique de S. Bernard*. Paris: Vrin, 1980.
- Gobry, Ivan. *Guillaume de Saint-Thierry. Maître en l'art d'aimer*. Paris: François-Xavier De Guibert, 1998.
- Honess, Claire E.; Treherne, Matthew (eds). *Reviewing Dante's Theology*, 2 vols. Oxford; Bern: Peter Lang, 2013.
- Illich, Ivan. *In the Vineyard of the Text. A Commentary to Hugh's "Didascalicon"*. Chicago: University of Chicago Press, 1993. Trad. it.: *Nella vigna del testo. Per una etologia della lettura*. Milano: Raffaello Cortina, 1994.
- Javelet, Robert. «Intelligence et Amour chez les auteurs spirituels du XIIe siècle». *Revue d'ascétique et de mystique*, 37, 1961, 273-90.

- Lazzerini, Lucia. «La trasmutazione insensibile. Intertestualità e metamorfismi nella lirica trobadorica dalle origini alla codificazione cortese (I parte)». *Medioevo romanzo*, 19(2), 1993, 153-205.
- Leclercq, Jean. *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medio Evo*. Firenze: Sansoni, 1965.
- Ledda, Giuseppe (a cura di). *Le teologie di Dante = Atti del Convegno internazionale di Studi* (Ravenna, 9 novembre 2013). Ravenna: Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, 2015.
- Lemoine, Michel. «L'homme comme microcosme chez Guillaume de Saint-Thierry». Wenin, Christian (éd.), *Microcosme et macrocosme = Actes du septième Congrès international de philosophie médiévale* (Cracovie, 18 août-4 septembre 1982). Vol. 2 di *L'homme et son univers au moyen âge*. Louvain-la-Neuve: Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie, 1986, 341-6.
- Leonardi, Matteo. «Introduzione». Iacopone da Todi, *Laude*. A cura di Matteo Leonardi. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2010, V-LIX.
- Mazzotta, Giuseppe. *Dante, Poet of the Desert: History and Allegory in the "Divine Comedy"*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- McGinn, Bernard. *The Growth of Mysticism*. Vol. 2 of *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*. New York: Crossroad, 1996.
- Mocan, Mira. *La trasparenza e il riflesso. Sull'alta fantasia in Dante e nel pensiero medievale*. Milano: Mondadori, 2007.
- Mocan, Mira. «Iacopone e la spiritualità vittorina: *Amor de caritate* e il *De quatuor gradibus violentae caritatis* di Riccardo di San Vittore». Mennestò, Enrico (a cura di), *La vita e l'opera di Iacopone da Todi = Atti del Convegno di studio* (Todi, 3-7 dicembre 2006). Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2007, 289-309.
- Mocan, Mira. «*Fantasticus mundus*. Teologia vittorina e creazione poetica in Dante». Ledda, Giuseppe (a cura di), *Le teologie di Dante = Atti del convegno internazionale di Studi* (Ravenna, 9 novembre 2013). Ravenna: Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, 2015, 117-41.
- Mocan, Mira. *L'arca della mente. Riccardo di San Vittore nella "Commedia" di Dante*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2012.
- Mocan, Mira. «Scrivere per immagini. Presenze agostiniane nella poesia italiana fra Due e Trecento». Brilli, Elisa; Caron, Delphine (a cura di), *Augustine, Augustinians and Augustinianisms in the Italian Trecento = Atti del Convegno internazionale* (Zurigo, 7-8 dicembre 2017). In corso di stampa.
- Montanari, Cesare Antonio. «Simbolismo ed esegesi nell'*Expositio Super Cantica Canticorum* di Guglielmo di Saint-Thierry». *Rivista Cistercense*, 15, 1998, 247-94.
- Montanari, Cesare Antonio. «*Per figuras amatorias*». *L'Expositio super Cantica Canticorum di Guglielmo di Saint-Thierry: esegesi e teologia*. Roma: EPUG, 2006.

- Montefusco, Antonio. «Una fedeltà paradossale: sulla memoria bonaventuriana di Iacopone». *Linguistica e Letteratura*, 33, 2008, 9-42.
- Moore, Edward. *Studies in Dante. First Series: Scripture and Classical Authors in Dante*. Oxford: The Clarendon Press, [1896] 1969. Trad. it.: Basile, Bruno (a cura di), *Studi su Dante*. Roma: Salerno Editrice, 2015.
- Nasti, Paola. *Favole d'amore e 'saver profondo'. La tradizione salomonica in Dante*. Ravenna: Longo, 2007.
- Nasti, Paola. «Of this World and the Other. Caritas-Ecclesiology in Dante's *Paradiso*». *The Italianist*, 27, 2007, 206-32.
- Palmén, Ritva. *Richard of St. Victor's Theory of Imagination*. Leiden: Brill, 2014.
- Paradisi, Gioia. *La Parola e l'Amore. Studi sul "Cantico dei Cantici" nella tradizione francese medievale*. Roma: Carocci, 2009.
- Pascoli, Giovanni. *Opere*. Milano; Napoli: Ricciardi, 1980-1981.
- Pegoretti, Anna. «Filosofanti». *Le Tre Corone. Rivista internazionale di studi su Dante, Petrarca, Boccaccio*, 2, 2015, 11-70.
- Pegoretti, Anna. «'Nelle scuole delli religiosi': materiali per Santa Croce nell'età di Dante». *L'Alighieri*, n.s, 50, 2017, 5-55.
- Penna, Davide. «'Amor ipse intellectus est'. Amore e conoscenza in Guglielmo di Saint-Thierry». Moreschini, Claudio (a cura di), *Trinità in relazione. Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all'Idealismo tedesco*. Panzano in Chianti (FI): Edizioni Feeria, 2015, 3-16.
- Perez, Francesco. *La Beatrice svelata. Preparazione alla intelligenza di tutte le opere di Dante Alighieri*. A cura di Giuseppe Lo Manto. Palermo: Flaccovio, ristampa, [1865] 2001.
- Pertile, Lino. *La puttana e il gigante: Dal "Cantico dei Cantici" al Paradiso Terrestre di Dante*. Ravenna: Longo, 1998.
- Pertile, Lino. *La punta del disio. Semantica del desiderio nella "Commedia"*. Fiesole (FI): Cadmo, 2005.
- Picasso, Giorgio. «Dante e la teologia monastica». Ghisalberti, Alessandro (a cura di), *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*. Milano: Vita e Pensiero, 2001, 131-46.
- Picone, Michelangelo. *"Vita nuova" e tradizione romanza*. Padova: Liviana, 1973.
- Piron, Sylvain. «Franciscains et victorins. Tableau d'une réception». Poirel, Dominique (éd.), *L'école de Saint-Victor de Paris. Influence et rayonnement au Moyen Age et à l'époque moderne. Colloque international pour le neuvième centenaire de la fondation (1108-2008)*. Turnhout: Brepols, 2010, 521-45.
- Prandi, Stefano. «Dilemma e allegoresi nel canto IV del *Paradiso*». *Studi danteschi*, 72, 2007, 103-40.
- Prandi, Stefano. «Teologia come pittura: Alain de Lille e Dante (*Purg.* XI, 82-4)». Ariani, Marco; Bruni, Arnaldo; Dolfi, Anna; Gareffi, Andrea (a

- cura di), *La parola e l'immagine. Studi in onore di Gianni Venturi*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2011, 99-116.
- Roncaglia, Aurelio. «'Laisat estar lo gazel'. Contributo alla discussione sui rapporti fra lo *zagial* e la ritmica romanza». *Cultura Neolatina*, 9, 1949, 67-99.
- Roncaglia, Aurelio. «Precedenti e significato dello *stil novo* dantesco». Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna (a cura di), *Dante e Bologna nei tempi di Dante*. Bologna: Commissione per i testi di lingua, 1967, 13-34.
- Roncaglia, Aurelio. «Riflessi di posizioni cistercensi nella poesia del XII secolo. Discussione sui fondamenti religiosi del *trobar naturau* di Marcabruno». *I Cistercensi e il Lazio = Atti delle giornate di studio dell'Istituto di Storia dell'Arte dell'Università di Roma* (17-21 maggio 1977). Roma: Multigrafica Editrice, 1978, 11-22.
- Ruh, Kurt. «Die Augen der Liebe bei Wilhelm von St. Thierry». *Theologische Zeitschrift*, 45, 1989, 103-14.
- Ruh, Kurt. «'Amor deficiens' und 'Amor desiderii' in der Hoheliedauslegung Wilhelms von St. Thierry». *Ons Geestelijk*, 63-64, 1989-1990, 70-88.
- Ruh, Kurt. *Die Hoheliederklärungen Bernhards von Clairvaux und Wilhelms von St. Thierry*. Stuttgart: Cannestaat, 1990.
- Sanson, Manuela. «Introduzione». *Riccardo di San Vittore: I quattro gradi della violenta carità*. A cura di Manuela Sanson. Parma: Pratiche Editrice, 1993, 5-41.
- Santi, Francesco. «Dante e la mistica. Con una nota sul XXVI canto del *Paradiso*». Ledda, Giuseppe (a cura di), *Le teologie di Dante = Atti del convegno internazionale di Studi* (Ravenna, 9 novembre 2013). Ravenna: Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, 2015, 81-98.
- Scheludko, Dimitri. «Beiträge zur Entstehungsgeschichte der altprovenzalischen Lyrik. Klassisch-lateinische Theorie». *Archivum romanicum*, 9(3), 1927, 273-312.
- Spitzer, Leo. «L'amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours». *Romanische Literaturstudien, 1936-1956*. Tübingen: Niemeyer, 1959, 363-417.
- Tamburri, Vincenza. «L'origine del canto: Bernart de Ventadorn e Guglielmo di Saint-Thierry». *Critica del testo*, 9(1), 2013, 173-86.
- Vannini, Marco. *Storia della mistica occidentale. Dall'Iliade a Simone Weil*. Milano: Mondadori, 1999.
- Verdeyen, Paul. «Parole et Sacrement chez Guillaume de Saint-Thierry». *Collectanea Cisterciensia*, 49, 1987, 218-28.
- Verdeyen, Paul. *La théologie mystique de Guillaume de Saint-Thierry*. Paris: FAC, 1990.
- Vossler, Karl. «Die Kunst der ältesten Trobadors». *Miscellanea di studi in onore di Attilio Hortis*. Trieste: Caprin, 1910, 419-40.

- Vuillaume, Christophe. «La connaissance de Dieu d'après Guillaume de Saint-Thierry». *Collectanea Cisterciensia*, 57, 1995, 249-70.
- Zambon, Francesco. «Introduzione generale. Il problema dell'amore nel pensiero cristiano del XII secolo». Zambon, Francesco (a cura di), *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, vol. 1. Milano: Mondadori; Fondazione Lorenzo Valla, 2007, IX-XCIII.
- Zinn, Grover A. *Book and Word: The Victorine Background of Bonaventure's Use of Symbols*. Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura, 1973.
- Zwingmann, Walter. «'Affectus illuminati amoris'. Über das Offenbarwerden der Gnade und die Erfahrung von Gottes beseligender Gegenwart». *Cieaux*, 18, 1967, 195-226.

Theologus Dantes

Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti

a cura di Luca Lombardo, Diego Parisi e Anna Pegoretti

Soteriologia e Passione nella *Commedia*

Paola Nasti

(University of Reading, UK)

Abstract The present study examines the shift in late medieval devotion and spirituality to the affective consideration of and participation to the sufferings of Christ on the Cross (*Christus patiens*). Particular attention is given to Bonaventure's theology of the Cross and to narratives of the Passion of Christ included in writings of Franciscan friars such as Ubertino da Casale and the visual representations sponsored by the mendicants. Against this backdrop, the Author analyses Dante's representation of the Passion's episodes in the *Comedy*. On the basis of the poet's narrative and lexical choices, the Author notes the absence of the most vivid details associated to the *Christus Patiens*. In the light of contemporary theological discussion on soteriology, the Author hypothesises that Dante wishes to represent the Passion as a triumph of the divine caritas that ultimately motivates the history of salvation.

Sommario 1 Croce e Passione nella soteriologia e nella devozione medievale. – 2 Passione, crocifissione e soteriologia nella *Commedia*.

Keywords Christus patiens. Christus triumphans. Passion of Christ. Suffering. Devotion. Cross. Franciscans. Soteriology. Charity. Salvation.

«La vera croce di Cristo è irreperibile nella *Commedia*».¹ Queste furono nel 1976 le parole del grande teologo Balthasar che ancora oggi sorprendono gli studiosi della *Commedia* visti i frequenti riferimenti danteschi alla Croce e alla Passione. D'altro canto, la generale laconicità degli studi sulla rappresentazione di Cristo in Croce nel poema, tende inevitabilmente a rafforzare tale autorevole impressione. Nelle pagine che seguono ci si prefigge di inquadrare la rappresentazione dantesca della Passione sullo sfondo della teologia della Croce, nonché della devozione a essa nel tardo medioevo, per misurare la 'temperatura' della concezione dantesca del mistero della Croce e del Cristo passionato che, come spero di mostrare, non è irreperibile nella *Commedia* ma è per così dire scabra ed essenziale, priva dei toni mistici ed affettivi che sono invece frequenti nella teologia e nella devozione tardomedievale (cari, fra l'altro, anche a Balthasar). Tale evenienza, come vedremo,

1 Von Balthasar, *Stili laicali*, 72.

non solo non era scontata nel Trecento, ma ha importanti ricadute sulla cristologia e sulla visione soteriologica che sottende al poema dantesco.

1 Croce e Passione nella soteriologia e nella devozione medievale

Parlare della Croce e della Passione nel tardo medioevo significherebbe esaminarne, sincronicamente e diacronicamente, funzioni e significati in una serie di contesti religiosi diversi: la teologia, la liturgia e la predicazione, la devozione e il culto, la letteratura e le arti religiose.² Dato il breve spazio a disposizione e considerato l'interesse fondamentalmente dantesco di questo volume, mi soffermerò solo sui momenti e sugli aspetti salienti di questo tema, o evento, che fu centrale per la vita religiosa di cui Dante fu partecipe, testimone e studioso, a partire da un'osservazione ben nota agli esperti della religiosità medievale: dall'XI secolo in poi si registrò in tutto l'occidente cristiano una chiara intensificazione, nel privato e nel pubblico, del culto e della riflessione sulla Passione e sulla Croce come simbolo di sofferenza e amore, che modificò tanto le modalità relazionali fra il fedele e Cristo, quanto la cristologia, la soteriologia e le loro manifestazioni materiali e pratiche.³

Fu Gustaf Aulén,⁴ negli anni Trenta del secolo scorso, ad illustrare il lento transito, nell'XI secolo, da una visione della redenzione come atto discendente da Dio all'uomo attraverso Cristo, il quale vince il male e libera l'uomo dal peccato, dalla morte e dal diavolo pagando con il sangue un riscatto a Satana, ad un'idea di salvezza ascendente dall'uomo a Dio attraverso Cristo, il quale, offrendo in modo obbediente e volontariamente la propria vita, soddisfa la giustizia del Padre e ne dimostra l'amore profondo. Gli studiosi concordano che la svolta fu segnata dal *Cur Deus homo* e dalle *Orationes sive meditationes* di Anselmo d'Aosta su cui avremo modo di tornare. A siffatto cambiamento della soteriologia della Croce corrispose uno spostamento da una percezione mentale e contemplante del *Christus crucifixus* ad una affettiva e compassionevole della Passione di Gesù uomo.⁵ Questa metamorfosi creò le premesse ideologiche e culturali per un

2 Per un percorso bibliografico su 'Croce' e 'Passione' nella religione cristiana si vedano almeno Bestul, *Texts of the Passion*; Leclercq, *Croix et crucifix*; Sloyan, *Jesus on Trial*; Viladesau, *The Beauty of the Cross*; *The Crucifixion of Jesus*; e Loewe, 'Lex Crucis'.

3 Kieckhefer nota come la devozione alla croce sia «ubiquitous» nella devozione tardomedievale. Kieckhefer, *Major Currents*, 83.

4 Aulén, 'Christus Victor'.

5 Gli studi su questa trasformazione, nella devozione e poi nell'espressione artistica sono innumerevoli: si citano qui (e poi di seguito) quelli che hanno più sostanziato la stesura di que-

cambiamento radicale della scena devozionale privata ed ebbe effetti immediati anche sulla materialità del culto pubblico. Nelle arti figurative, per esempio, le declinazioni figurative della Passione di Cristo dimostrano un lento ma sicuro passaggio dalla rappresentazione del *Christus triumphans*, il Dio con lo sguardo impassibile e il corpo teso che aveva dominato l'iconografia della croce fino al XII secolo,⁶ al *Christus patiens* o *passus*, l'uomo con il capo chino e il corpo rilassato nella morte, sulle croci lignee e sulle pale d'altare delle chiese cristiane dal Duecento in poi.⁷

Certamente, lo sviluppo tardomedievale della devozione privata e liturgica per il Cristo passionato e per la Croce avevano radici antiche. Sin dai secoli VII e VIII, il calendario liturgico romano aveva previsto, infatti, due feste dedicate alla croce: una per il suo ritrovamento ad opera di sant'Elena (il 3 maggio) e l'altra, sin dal 630 a Roma, per l'esaltazione della Croce il 14 settembre.⁸ La liturgia delle ore in queste feste, che sono da considerarsi testimonianza del culto e della devozione alle reliquie della Croce arrivate da Gerusalemme sin dal VI secolo, includeva letture e canti che non solo ricostruivano gli eventi legati alla Croce, ma che ne esaltavano soprattutto il valore salvifico: la Croce è vittoriosa sulla morte. Un esempio della prospettiva teologica di queste prime forme di devozione alla Croce è senza dubbio la preghiera di saluto registrata nel Sacramentario di Padova che riporta il rito di S. Pietro del VII secolo:

Deus qui unigeniti tui domini nostri Iesu Christi praetiosus sanguine humanum genus redimere dignatus es, concede propitius ut qui ad adorandam vivificam crucem adveniunt a peccatorum suorum nexibus liberentur. Per Dominum. (Citato in Ó Carragáin, *Ritual and the Rood*, 190)

La Croce, sulla scia degli scritti dei Padri,⁹ ha qui un valore innanzitutto soteriologico: essa è legata alla storia della salvezza. In questo senso, dal X secolo in poi, la Croce era diventata un elemento centrale anche nell'evocazione degli eventi della Passione che caratterizza la liturgia del *Triduum* e della Pasqua.¹⁰ Nei giorni di preparazione alla Pasqua, si leggevano il

sto saggio, Belting, *L'arte e il suo pubblico*; Bino, *Dal trionfo al pianto*; Cousins, *The Humanity and the Passion*; Fulton, *From Judgment to Passion*; MacDonald, Ridderbos, Schlusemann, *The Broken Body*; Derbes, *Picturing the Passion*.

6 Oltre agli studi generali già citati, si veda: Chazelle, *The Crucified God*.

7 Pickering, *The Gothic Image*.

8 Rokseth, *La liturgie de la Passion*.

9 Capelle, *Aux origines du culte*, 157-62.

10 Il processo e la flagellazione sono gli eventi ricordati tra la notte del giovedì santo e l'alba del giorno successivo; alla Passione, morte e sepoltura è dedicato il venerdì santo, all'Anastasi è poi dedicata la veglia del sabato.

racconto della Passione nei quattro Vangeli e numerosi passi veterotestamentari – soprattutto i Salmi e i libri dei profeti – per ricordare come la morte del Cristo avesse avverato le Scritture, ma si recitavano anche gli *improperia* lanciati dal Cristo umiliato e sofferente contro i suoi aguzzini. Inoltre, si adorava la Croce baciandola, la si portava in processione, si inscenava il seppellimento dell'ostia come corpo di Cristo, si celebrava il rito delle *Tenebrae* per ricordare il buio in cui precipitò il mondo nel momento della morte di Cristo, si leggevano lamentazioni e si colpivano le panche per imitare il suono sordo della flagellazione del Salvatore. Non a caso, per la celebrazione del venerdì santo fra i Salmi si predilessero quelli che potessero narrare figuramente l'esperienza della sofferenza patita da Gesù. Fra questi, il più citato fu senza dubbio il Salmo 21, letto attraverso il filtro della drammatica interpretazione offertane da Agostino:

Videte quanta passus est! Iam ut dicamus passionem et ad illam maiori gemitu veniamus, videte quanta modo patitur, et deinde videte quare! Quis enim fructus? Ecce speraverunt patres nostri, et eruti sunt de terra Aegypti. Et sicut dixi, tam multi invocaverunt, et statim ad tempus, non in futura vita, sed continuo liberati sunt. Ipse Iob diabolo petenti concessus est, putrescens vermibus; tamen in hac vita recuperavit salutem, duplo accepit quae perdiderat: Dominus autem flagellabatur, et nemo subveniebat; sputis deturpabatur, et nemo subveniebat; colaphis caedebatur, et nemo subveniebat; spinis coronabatur, nemo subveniebat; levabatur in ligno, nemo eruit; clamat; Deus meus, Deus meus, utquid me dereliquisti? Non subvenitur. Quare, fratres mei? quare? Qua mercede tanta passus est? Omnia ista quae passus est, pretium est. Cujus rei pretio tanta passus est, recitemus, videamus quae dicat. Primum quaeramus quae passus sit, deinde quare: et videamus quam sint hostes Christi, qui confitentur quia tanta passus est, et tollunt quare. Hinc audiamus totum in isto psalmo, et quae passus sit, et quare. Tenete ista duo, quid et quare. Modo ipsum quid explicem. Non ibi immoremur, et melius ad vos perveniunt ipsa verba psalmi. Videte quae patitur Dominus, adtendite Christiani: opprobrium hominum et abjectio plebis. (Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, XXI, II, 8)

Queste pratiche liturgiche legate alla Pasqua si diffusero a macchia d'olio nel XII e XIII secolo, contribuendo ad infiammare la devozione alla Croce e la meditazione personale sulla Passione di Cristo. Al culto si affiancò inoltre la presenza sempre più frequente in chiesa di crocefissi e pale rappresentanti la Passione. Eppure, come fa notare la Fulton, il sentimento di queste pratiche e dei testi ad esse associate, rimase a lungo fondamentalmente penitenziale: anche quando, come negli *improperia* del venerdì santo, si elencavano le sofferenze del Signore, l'enfasi era sempre sulla

colpa dell'uomo per cui Cristo soffre.¹¹ Nella liturgia pasquale, così come nella teologia dei Padri e di Agostino esemplificata dalle *Enarrationes*, l'immagine delle pene di Cristo serviva fondamentalmente a confermare la divinità del Figlio che, vincendo la morte eterna a cui il peccato aveva condannato l'umanità, apre ai credenti le porte del paradiso. Da questa specola, la liturgia della Passione rimanda ad una tradizione teologica che celebra la Croce e il Cristo come segni di vittoria e di salvezza.¹² La Croce di Cristo è innanzitutto teofania intesa non solo come rivelazione del potere divino, ma anche come anticipo della salvezza finale.

L'esempio più lampante della concezione della Croce come segno trionfale, tipica della tradizione teologica pre-anselmiana, è forse l'eccezionale collezione di 22 *carmina* figurati composta nel IX secolo dal benedettino Rabano Mauro (ca. 780-856), discepolo di Alcuino di York e abate del monastero di Fulda, noti come *Liber de laudibus sanctae Crucis*. Fu questa un'opera diffusissima, stante il numero di manoscritti superstiti e, si noti, probabilmente già presente nel convento fiorentino di Santa Croce nel 1279-1281.¹³ In questo testo l'esaltazione della croce corrisponde all'adorazione di Cristo come *theotokos*. È questo per esempio il senso del *carmen figuratum* con cui si apre il primo libro, in cui Rabano compone la figura di Cristo aggregando i titoli maiestatici attribuiti al Dio-Uomo e lo ritrae come trionfante, con le braccia aperte nel segno della Croce ed il capo avvolto nelle parole dell'Apocalisse 'rex regum et dominum dominorum'. Come spiega Rabano stesso, i titoli regali di Cristo definiscono il senso da attribuire alla sua morte e alla sua resurrezione. Cristo è re perché ha sconfitto Satana morendo sulla Croce. Non solo, attraverso l'impiego di simboli, derivati a volte anche dalla cabala, la Croce diventa la forma del creato intero e conferma della verità del Vangelo attualizzata dalla Chiesa universale. Da un punto di vista teologico, questa concezione ribadisce la visione agostiniana della Passione come sacrificio, riscatto e redenzione dell'umanità a danno del diavolo. Non c'è dubbio, tuttavia, che l'opuscolo segni anche uno spostamento dell'attenzione dalla meditazione astratta sul valore dell'eucarestia ad un apprezzamento dell'umanità di Cristo. È bene notare, infatti, che nell'alto medioevo la crescente attenzione alla

11 Fulton, *From Judgment to Passion*, 60-1 e 142-6. Incidentalmente, secondo la Fulton, in questo senso, penitenziale, andrebbe letta anche la devozione alla Croce praticata dall'ascetico Pier Damiani che nella sofferenza del Cristo vede un rimprovero amaro verso l'umanità chiamata alla penitenza.

12 Sulla liturgia della Passione in epoca carolingia, oltre agli studi generali si veda anche Chazelle, *The Crucified God*.

13 Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 31 sin. 9, cc. 1-40, contenente: Rabano Mauro, *De laudibus S. Crucis*. Per la data di ingresso del manoscritto in Santa Croce si veda Pegoretti, 'Nelle scuole delli religiosi', 44. Cf. anche Ayres, *An Italian Romanesque Manuscript*, 13-27. Per un'analisi del testo: Bino, *Dal trionfo al pianto*, 74-86.

Croce testimoniata da testi come il *Liber* di Rabano, spesso indotta dalla riflessione teologica sul corpo di Cristo, fu anche capace di portare con sé immagini desuete della morte di Cristo, così come si evince dall'*Opusculum de Passione Domini* dello stesso Rabano. In questo testo, che spiega al lettore le ragioni della venerazione dovuta alla Croce, lo stesso Rabano presenta un'immagine non più regale, ma abietta, dolorosa del Cristo flagellato e coronato di spine che mostra i segni della sua sofferenza.¹⁴

Dall'XI secolo in poi questa percezione affettiva della Passione corrispose ad una riflessione sul piano teologico sempre più sistematica, che traghettò l'occidente cristiano verso il superamento dell'idea patristica del sacrificio di Cristo come riscatto pagato al diavolo a favore di una più complessa teoria della crocifissione come *satisfactio*.¹⁵ Voce più nota ed autorevole di questa lenta rivoluzione del pensiero fu certamente Anselmo d'Aosta, che delineando la morte di Cristo non solo come mistero necessario a soddisfare la giustizia divina e ristabilire la bellezza dell'universo, ma anche come segno dell'immenso amore di Dio per l'umanità, dotò la Chiesa e i fedeli dei presupposti dogmatici per la devozione al Cristo crocifisso sofferente e morto.¹⁶ Trasformando la sofferenza di Cristo in simbolo d'amore, infatti, le considerazioni di Anselmo inducevano a ritenere la penitenza come una risposta del tutto insufficiente al martirio della Croce e ad esaltare l'amore e la compassione del credente come unica via per rendere olocausto a Dio per il dono dell'incarnazione che egli ha liberamente fatto 'in pro del mondo'. Agli accenti di pietà per il *Christus patiens* del vescovo di Canterbury si unirono anche quelli dei grandi mistici cistercensi, che, pur essendo poco sensibili agli aspetti giuridici della soteriologia anselmiana, alle teorie della giustificazione e della soddisfazione, valutarono la compassionata meditazione sul dolore di Cristo crocifisso come un esercizio necessario per sottrarsi al peccato e raggiungere l'estasi delle nozze divine. La devozione al corpo passionato divenne così il nucleo ideologico delle tante pagine di Bernardo di Chiaravalle e dei monaci bianchi che, strabordando d'amore per Gesù in Croce, chiamavano la congregazione all'adorazione dei simboli

14 «Si vis ad vitam ingredi per Jesum, [...] si vis edere de ligno vitae, [...] non te deterreat, nec tibi vilescat, quod undique invenis difficilem et vilem accessum. Spinas habet in capite, in manibus et pedibus clavos, lanceam in latere, flagella in brachiis, et totus laceratus in corpore, et quasi leprosus turpis ad videndum, et gravis ad sequendum» (Rabano Mauro, *Opusculum de Passione Domini*, col. 1425). Anche in questo testo dell'intellettuale carolingio, tuttavia, restano centrali soprattutto i temi della Croce come riscatto dal male e della necessità della penitenza: Cristo si è umiliato per la salvezza dell'uomo che deve dunque umiliarsi dinanzi a tale sacrificio.

15 Burns, *The Concept of Satisfaction*; Southern, *The Making of the Middle Ages*, 222-40.

16 Per la definizione di 'rivoluzione anselmiana': Southern, *Saint Anselm and his Biographer*, 42. Sulla teoria della *satisfactio* in Anselmo e i suoi successori: McIntyre, *St. Anselm and His Critics*.

della Passione: le piaghe, la Croce, il sangue benedetto.¹⁷ È pur vero che, se la Passione di Cristo cambiava colori per opera di grandi amanti come Anselmo e Bernardo ispirando le croci lignee e dipinte raffiguranti il *Christus patiens*,¹⁸ fino a tutto il XII secolo continuarono a prosperare concezioni e rappresentazioni più tradizionali della Croce e del sacrificio di Cristo; la dimensione penitenziale e l'immagine regale di Cristo persistevano infatti nella liturgia ufficiale e nell'arte sacra, mentre nulla trapelava del dolore di Cristo e della compassione del fedele in testi diffusissimi anche dopo il XII secolo, come la *Glossa ordinaria*, la *Historia* di Pietro Comestore e persino la *Legenda aurea*.¹⁹ Fu infatti solo con l'avvento degli ordini mendicanti, in particolar modo di quello francescano, che la *sequela* di Cristo fin sulla Croce divenne tema dominante della riflessione teologica, della devozione, della liturgia e dell'arte medievale. È tuttavia importante sottolineare che proprio in questo frangente si avverte un certo scollamento fra l'elaborazione soteriologica della Scolastica e il discorso devozionale sulla Croce. Mentre maestri come Alberto Magno, Tommaso D'Aquino, Duns Scoto elaborano una visione della Croce tutta incentrata sul mistero della grazia e del volontarismo divino,²⁰ dilaga invece una mistica della sofferenza rappresentata dalla Croce soprattutto nella religiosità francescana e laica.²¹ Fattore propiziente degli sviluppi pietistici della spiritualità tardomedievale fu senza dubbio l'esempio di san Francesco, esaltato dai suoi a modello di perfezione in quanto fautore di una spiritualità umanizzata, fondata sull'i-

17 «Notus est mihi monachus quidam, qui beatum Bernardum abbatem aliquando reperit, in ecclesia solum orantem. Qui dum prostratus esset ante altare, apparebat ibi quidam crux cum suo crucifixo, super pavementum posita coram illo. Quem isdem vir beatissimus devotissime adorabat ac deosculabatur. Porro ipsa majestas separatis brachiis a cornibus crucis, videbatur eundem Dei famulum amplecti, atque astringere sibi» (Erberto di Chiaravalle, *De Miraculis libri III*, col. 1328). Sulla croce in Bernardo: Lane, *Bernard of Clairvaux*; Didier, *La dévotion à l'humanité*.

18 Oltre allo studio già citato della Derbes, si veda: Sandberg-Valavà, *La croce dipinta italiana*; Giglioni, *La croce e il crocifisso*.

19 Si veda per esempio la sezione dedicata alla Passione nella *Legenda aurea* (c. LIII). Il testo riprende soprattutto la tradizione patristica e bernardiana. Secondo Iacopo da Varazze, le tre principali forme di dolore sofferte da Cristo furono mentali; solo in chiusura menziona la pena fisica. L'enfasi è sulla sofferenza mentale, e non fisica, del passionato.

20 Esemplare in questo senso la *quaestio* di Alberto Magno: 'Utrum justificatio nostra a peccato sit opus passionis Christi?' in *Commentarii in III Sententiarum*, dist. 19, A, art. 1. Tommaso elaborerà la sua teologia della grazia proprio a partire dal sacrificio della Croce: Levering, *Christ's Fulfillment*; sul tema anche van Nieuwenhove, *Bearing the Marks*.

21 In proposito Delaruelle, *San Francesco d'Assisi*, 247, scrive: «A rigor di termini non si ebbe un crocifisso 'francescano', giacché la pietà francescana non apportò alcun mutamento nella rappresentazione del Crocifisso, ma che il fervore di Francesco fu uno stimolante per gli artisti, poiché stimolò dapprima i cristiani e rivelò loro più profondamente il mistero della sofferenza dell'Uomo-Dio». Per un'analisi attenta e dettagliata di testi francescani dedicati alla Croce si veda il magistrale studio di Bino, *Dal trionfo al pianto*, 311-400.

deale di un Vangelo in carne viva e su una devozione al Cristo uomo, nudo e sofferente, che si esplicava non solo nell'adorazione del crocefisso (e nella ricezione delle stimmate)²² ma anche nella composizione (e poi nell'adozione da parte dell'ordine in aggiunta alle celebrazioni del rito tradizionale) di un piccolo ufficio per la Passione in cui, con un meraviglioso mosaico di citazioni dai Salmi, Francesco dipingeva un Cristo sofferente, schernito, dileggiato, ma libero nell'amore di Dio.²³ La dedizione alla Passione, assunta a paradigma di vita dal Santo stigmatico, fu poi tradotta in una vera e propria staurologia dal grande teologo dell'ordine, Bonaventura, che, sin dalle *Collationes*, pose senza mezzi termini la Croce e la crocifissione al centro dell'economia della salvezza:

Mirabilis fuit sapientia divina, quae per cinerem humilitatis operata est salutem. Medium enim, cum amissum est in circulo, inveniri non potest nisi per duas lineas se orthogonaliter intersecantes [...] Hoc medium fuit Christus in crucifixione. In Psalmo: Rex noster ante saecula operatus est salutem in medio terrae. Terra enim plane centrum est, et ideo infima et ideo modica; et quia infima et modica, ideo suscipit omnes influentias caelestes, et ideo facit mirabiles pullulationes. Sic Filius Dei infimus, pauperculus, modicus, humum nostram suscipiens, de humo factus, non solum venit ad superficiem terrae, verum etiam in profundum centri, scilicet operatus est salutem in medio terrae, quia post crucifixionem anima sua in infernum descendit et restauravit caelestes sedes. Hoc medium est salvativum; a quo recedens damnatur, scilicet a medio humilitatis [...]. In hoc medio operatus est salutem, scilicet in humilitate crucis. (Bonaventura da Bagnoregio, *Collationes in Hexaëmeron*, I, 24 [V, 333]; I, 22-2 [V, 337])

A partire da questa rielaborazione, la Passione costituirà il punto nodale del suo *Lignum vitae*,²⁴ la prima opera francescana dedicata interamente alla Croce, che ispirerà scritti caratteristici della staurologia francescana come il *Vitis mystica* dello stesso Bonaventura e l'*Arbor vitae crucifixae* di Ubertino da Casale. In questi testi, al condolare attraverso le lacrime si aggiunge sempre l'invito all'imitazione della sofferenza di Gesù in Croce. Così fa per esempio nel tardo XIII secolo il francescano Giacomo da Milano che, nel suo *Stimulus amoris*, auspica la propria partecipazione mentale e fisica al dolore di Cristo e invoca per sé il sangue e le ferite di Gesù affinché «semper te videam crucifixum et, quidquid aspexero, mihi tuo sanguine appareat rubricatum [...] Haec mihi sit consolatio, tecum, mi Domine,

22 Sulla questione si veda anche Belting, *L'arte e il suo pubblico*, 164-6 e 313-27.

23 Per il *Christus Patiens* di Francesco si veda: Franceschini, *Note sull'Ufficio*.

24 Bonaventura da Bagnoregio, *Lignum vitae*, 68a.

vulnerari».²⁵ Per convertire al messaggio della Croce il lettore, gli autori di questi libelli devozionali rendono intimo il contatto del fedele col corpo del Dio sofferente soffermandosi spesso sulle violenze subite dal Messia, accumulando dettagli di piaghe, lividi e spargimenti di sangue. Proprio lo spargimento di sangue durante la flagellazione è l'aspetto cruento del martirio di Cristo più commentato dagli autori francescani:

quinta sanguinis effusio constitit in crudeli flagellatione [...] o cum quanta quantitate putas illum sacratissimum sanguinem de conscisso corpore flagellat distillasset in terram! Cum quanta putas sevitia impiorum frementium, quando fremitu saeventium flagellatum fuisse dulcem Iesum. (Bonaventura da Bagnoregio, *Vitis mystica*, XXII, 1)²⁶

Da questa specola appare importante, almeno per i dantisti, la trattazione della scena passionistica nell'*Arbor vitae* di Ubertino da Casale, ispiratore tra l'altro degli affreschi del refettorio del convento di Santa Croce a Firenze.²⁷ Portando all'estremo la tendenza stabilita dalla letteratura di genere, Ubertino descrive con dovizia di particolari il corpo del *Christus patiens*, rivivendo ogni episodio della *Passio* oramai fulcro e fine dell'intera esistenza del Dio uomo:

Et tunc tota Christi vita non sparsim sed similiter colligebat in eius passione et cruce; et in omni actu vite sue mihi occurrebat Iesus semper cruce tranfixus, et quasi iter abyssales cordis sui dolores sepius submergabar. (Ubertino da Casale, *Arbor vitae crucifixae Iesu*, I, 4)²⁸

Per invitare il fedele a concentrarsi sul corpo martoriato di Cristo, la descrizione di ogni dettaglio anatomico nel testo di Ubertino è introdotta dai 'versetti' che danno avvio ad ognuna delle meditazioni della sezione dedicata al *De mysterio Passionis* nel *Lignum vitae* di S. Bonaventura, ed elencati nel 'Prologus' dell'opera:

Fructus V. Confidentia in periculis. Iesus, dolo venundatus, Iesus, orans prostratus, Iesus, turba circumdatus, Iesus, vinculis ligatus; *Fructus*

25 Giacomo da Milano, *Stimulus amoris*, 13. Si occupa di questo testo, da un punto di vista della drammaturgia: Tuccillo, *La scena della Passione*.

26 E più avanti: «Sexta sanguinis effusio in fissione clavorum copiosissime invenitur. Quis enim de fossis, immo et perfossis manibus pedibusque innocentis Iesu copiam sacrati sanguinis dubitet effluxisse? In torrentibus huius sanguinis nostra rosa purpuret» (Bonaventura da Bagnoregio, *Vitis mystica*, XXIII, 1).

27 Cf. Baldini, *Riflessi dell'Arbor vitae*, 147-51.

28 Su Ubertino: Damiata, *Pietà e storia*; Potestà, *Storia ed escatologia*.

VI. *Patientia in iniuriis*. Iesus, notis incognitus, Iesus, vultu velatus, Iesus, Pilato traditus, Iesus, morte damnatus; *Fructus VII. Constantia in suppliciis*. Iesus, spretus ab omnibus, Iesus, cruci clavatus, Iesus, iunctus latronibus, Iesus, felle potatus. *Fructus VIII. Victoria in conflictu mortis*. Iesus, sol morte pallidus, Iesus, translanceatus, Iesus, cruore madidus, Iesus, intumulatus. (Bonaventura da Bagnoregio, *Lignum vitae*, 'Prologus', 70)

Sono questi versi di Bonaventura ad indicare al meditante lettore dell'*Arbor* di Ubertino la parte del corpo su cui concentrarsi per avvinarsi a Cristo e con lui, morente, identificarsi. Dalla descrizione mimetica della sofferenza di Gesù prende poi avvio la vera e propria *narratio* della Passione. Il Cristo sulla Croce disegnato da Ubertino si anima e si 'storicizza', infatti, nell'attenta ricostruzione degli episodi evangelici della cattura, del martirio e infine della morte del Salvatore rinnovati e ampliati dal testo. Proprio la lunghezza del dettato fa delle descrizioni e del suo racconto un caso eccellente per porre in risalto propensioni che in realtà erano tipiche di tutta la religiosità francescana. Trattati come l'*Arbor* orientarono infatti le opere d'arte commissionate dall'Ordine e fomentarono la pietà popolare. La Toscana e l'Umbria in particolare si riempirono fra il XII e il XIV secolo di croci istoriate e di affreschi raffiguranti interi cicli della Passione.²⁹ Questi artefatti propongono le tappe più tragiche della scena passionistica. Come hanno dimostrato gli studi di Anne Derbes sulla pittura narrativa italiana del Due-Trecento, furono soprattutto i francescani a farsi propiziatori di nuovi programmi figurativi che spostavano l'attenzione del credente sugli episodi più cruenti e umilianti della *via Crucis* come la flagellazione, la 'spoliazione' e l'ascesa sulla Croce, per coinvolgere la sfera emozionale e prima ancora che quella mentale e meditativa del credente.³⁰ Ben presto, però, l'esaltazione del *Christus patiens* divenne patrimonio comune: così, se Pacino di Bonaguida dipinse tre versioni della *via Crucis* per i francescani in cui Cristo è addirittura trascinato con una corda al collo, il motivo è ripreso secondo le stesse modalità anche in una sua opera commissionata al di fuori dell'Ordine.³¹ La devozione per la sofferenza di Cristo-uomo e per la sua umanità pagata aveva conquistato il sentire 'popolare'.

29 Derbes, *Picturing the Passion*; Bourdua, *The Franciscans and Art Patronage*; Cook, *The Art of the Franciscan*. Interessanti anche le osservazioni sulla *performativity* del testo in Tuccillo, *La scena della Passione*.

30 Derbes, *Picturing the Passion*, offre un'analisi dettagliata di tutti gli artefatti (croci dipinte, affreschi e pannelli) italiani e soprattutto toscani commissionati o vicini ad ambienti francescani; sul tema anche Bourdua, *The Franciscans and Art Patronage*. I domenicani non furono immuni a questi motivi patetici ma non ne fecero strumento di propaganda: su questo si veda la tesi dottorale di Cannon, *Dominican Patronage*.

31 Derbes, *Picturing the Passion*, 172.

2 Passione, crocifissione e soteriologia nella *Commedia*³²

Nella *Commedia* molti degli eventi della vita di Cristo sono in realtà legati alla storia mariana tracciata dal poeta negli *exempla* purgatoriali relativi alla Vergine. La natività (*Purg.* XX, 19-24), il ritrovamento al tempio (XV, 88-92), le nozze di Cana (XIII, 29 e XXII, 142-3) sono infatti momenti della partecipazione di Maria ai misteri di Gesù che rivelano la divinità della sua persona e il significato salvifico dell'Incarnazione nel destino dell'umanità. Della vita terrena di Cristo il poeta ricorda inoltre la consegna del mandato evangelico agli apostoli e la fondazione della comunità ecclesiale attraverso l'amara invettiva di Dante personaggio contro papa Niccolò III:

Deh, or mi dì: quanto tesoro volle
Nostro Signore in prima da san Pietro
ch'ei ponesse le chiavi in sua balia?
Certo non chiese se non "Viemmi retro"
(*Inf.* XIX, 90-3)

I canti centrali del *Purgatorio* (X-XXVII), strutturati su *exempla* tratti dalle Beatitudini (*Mt* 5,1-10), ricordano poi indirettamente un momento saliente della predicazione di Cristo: il sermone della montagna di *Mt* 5,1 e 7-28. Sempre al potere salvifico dell'insegnamento di Cristo parrebbe inoltre rimandare l'episodio della samaritana (*Gv* 4,1-26) ricordato in *Purg.* XXI, 1-3:

La sete natural che mai non sazia
se non con l'acqua onde la femminetta
samaritana domandò la grazia.

³² Non esiste, a mio vedere, uno studio esaustivo sulla Passione e sugli aspetti teologici e devozionali nella *Commedia*. Ma la Croce, la soteriologia e la cristologia dantesca sono ovviamente state oggetto di numerosissimi studi. Si citano, di seguito, quelli che più hanno interessato la stesura di questo saggio. Sulla Croce come 'oggetto', segno e reliquia nella *Commedia*: Sabbatino, *La Croce nella "Divina Commedia"*. Considera i riflessi della forma della Croce sulla struttura e l'architettura del poema: Watt, *The Cross that Dante*. Si vedano anche: Davies, *Dante's "Commedia"*; Lanza, *Il sacrosanto segno*; Mellone, *Il primato di Cristo*; Schnapp, *'Unica spes hominum'*. Fondamentali per lo studio del dolore in Dante, anche in prospettiva passionistica: Pertile, *Sul dolore nella "Commedia"* e Gragnolati, *Experiencing the Afterlife*. La mia posizione sul dolore in Dante sembrerebbe discostarsi da quella esposta da Lino Pertile: in realtà, come spero emerga dalla lettura del presente saggio, non si nega qui l'idea della sofferenza di Cristo *tout court*. Sulla scia di Manuele Gragnolati, mi pare invece che non si possa negare la funzione penitenziale del dolore nella *Commedia*; tuttavia, a mio parere, la rappresentazione della Passione del poeta distoglie l'attenzione del lettore dai temi patetici della tradizione tardomedievale a sostegno di una *high theology*, una visione più colta e teologicamente impostata.

Più vicini agli eventi della Passione sono invece altri episodi della vita di Cristo rammentati da Dante. Innanzitutto, la Trasfigurazione, menzionata in *Purg.* XXXII, 73-81, che ricorda al lettore della *Commedia* la natura divina di Cristo rivelata ai tre Apostoli attraverso la visione della sua imminente glorificazione:

Pietro e Giovanni e Iacopo condotti
e vinti, ritornaro a la parola
da la qual furon maggior sonni rotti,
e videro scemata loro scuola
così di Moïse come d'Elia,
e al maestro suo cangiata stola.
(*Purg.* XXXII, 76-81)

Come questo, altri passi che nel poema si riferiscono a Cristo hanno valenza soteriologica, puntano cioè al mistero della salvezza, alla redenzione futura e allo stato di gloria celeste che proprio l'Incarnazione e la Passione di Cristo hanno reso possibile e fruibile. È questo, per esempio il caso delle parole di Beatrice che in *Purg.* XXXIII rinnovano le parole di Cristo sulla Resurrezione proclamate ai suoi apostoli prima della Passione (*Gv* 16,16):

Ma poi che l'altre vergini dier loco
a lei di dir, levata dritta in pè,
rispuose, colorata come foco:
«*Modicum, et non videbitis me;*
et iterum, sorelle mie dilette,
modicum, et vos videbitis me».
(*Purg.* XXXIII, 10-12)³³

La Passione come evento e momento della storia della salvezza è commemorata più volte nella *Commedia*, ma sempre e solo per cenni. A differenza di quanto si riscontra in testi devozionali e mistici come quelli di Ubertino o nelle laude, non esiste insomma una storia della Passione di Cristo nel poema dantesco (esiste come vedremo una *quaestio* teologica ad essa dedicata nel canto VII del *Paradiso*). Gli episodi delle tappe dolorose che portarono alla morte di Cristo menzionati da Dante sono ridotti a quattro, e in ognuno di essi il poeta si sofferma sulle azioni e sulle motivazioni degli aguzzini del figlio di Dio. Innanzitutto, si ricordano Caifas e i potenti d'Israele. Il sommo sacerdote, a cui fu consegnato Cristo, giace ora disteso

33 A questa ripresa biblica ha dedicato importanti riflessioni: Barański, *Dante e i segni*, 57-65.

nella bolgia degli ipocriti crocifisso in terra con tre pali, per scontare il malizioso consiglio ai Farisei:

mi disse: «Quel confitto che tu miri,
consigliò i Farisei che convenia
porre un uom per lo popolo a' martìri».
(*Inf.* XXIII, 115-7)

È importante notare che nel fare il verso alla sentenza di Caifas riportata da Giovanni, «*Exedit vobis ut unus homo moriatur pro populo, et non tota gens pereat*» (Gv 11,50), la succinta terzina dantesca riconosce come i veri aguzzini di Cristo, causa materiale e malvagia del martirio dell'Agnello senza peccato, non il popolo ebraico tutto, ma i grandi sacerdoti della Legge.³⁴ A questi il popolo aveva chiesto intelligenza ma, commentava già Sant'Agostino, temendo di 'perdere la poltrona', Caifas e gli altri avevano preferito ignorare la verità, già annunciata dalle Scritture di cui essi stessi erano maestri, meritando dunque la dannazione:

Vel timuerunt ne si omnes in Christum crederent, nemo remaneret qui adversus Romanos civitatem Dei templumque defenderent: quoniam contra ipsum templum et contra suas paternas leges doctrinam Christi esse sentiebant. Temporalia ergo perdere timuerunt, et vitam aeternam non cogitaverunt: nam et Romani post domini passionem et glorificationem tulerunt eis et locum et gentem, expugnando et transferendo. Origenes. Sed et secundum anagogem, locum eorum qui ex circumcissione sunt gentes occupaverunt, quia per eorum casum salus gentibus evenit: loco enim gentium Romani ponuntur, ex regnantibus qui regno suberant nuncupati. Gens etiam ab eis sublata est: quia qui fuit populus Dei, factus est non populus. (Tommaso d'Aquino, *Catena aurea in quatuor Evangelia*, XI, 8)

La visione di Agostino sulle motivazioni di Caifas non è forse di secondaria importanza nel quadro dantesco della rappresentazione della Passione: essa è un crimine motivato dai sentimenti anti-imperiali dei cattivi sacerdoti, che per sete di potere ingannarono il popolo che una volta era di Dio, perdendo con sé la gente tutta.³⁵ L'impero è maliziosamente coinvolto dai sacerdoti d'Israele nel martirio di Cristo, per mano di «Pilato sì crudele» (*Purg.* XX, 88), ma il ruolo di Roma nella crocifissione è anche e soprattutto

34 Cf. Battistoni, *Gli Ebrei nell'opera*. Sull'uso parodico dell'innologia: Ardissino, *Parodie liturgiche*.

35 Più generico il riferimento ai Giudei in *Par.* VII, 46-8: «Però d'un atto uscir cose diverse: | ch'a Dio e a' Giudei piacque una morte; | per lei tremò la terra e 'l ciel s'aperse».

to un mandato divino, una «gloria», come farà dire Dante a Giustiniano, concessa da Dio affinché si soddisfacesse alla sua ira contro l'umanità peccatrice:

ché la viva giustizia che mi spira,
li concedette, in mano a quel ch'ì' dico,
gloria di far vendetta a la sua ira.
(*Par. VI*, 88-90)³⁶

Il terzo cenno agli eventi che condussero alla crocifissione è dedicato a Giuda, colui che, venduto Gesù Cristo (*Purg. XXI*, 84), lo tradì infliggendogli un colpo mortale. In *Purgatorio XX*, per descrivere l'inganno dell'iscariota l'Alighieri usa una metafora militare: «la lancia | con la qual giostrò Giuda» (*Purg. XX*, 73-4). La guerra mossa a Cristo è infatti l'arma del diavolo da sempre al fianco di chi come Carlo di Valois, nuovo Giuda, è impegnato in una lotta contro la giustizia divina.³⁷ Non a caso, l'ultima traccia della *via crucis* di Gesù arriva poco più innanzi in questo canto di denuncia dei potenti francesi, che per Dante si oppongono all'ordine naturale. Sono questi gli unici versi di tutta la *Commedia* in cui il poeta descrive, con dettagli che occupano un'intera terzina, le torture a cui fu sottoposto il crocifisso:

Veggiolo un'altra volta esser deriso;
veggio rinovellar l'aceto e 'l fiele,
e tra vivi ladroni esser anciso.
(*Purg. XX*, 88-90)

Il contesto che dà luogo a questa rievocazione è, come noto, l'attacco lanciato dal poeta contro la dinastia capetingia responsabile dell'oltraggioso 'schiaffo di Anagni'.³⁸ L'offesa al vicario di Cristo è qui paragonata all'ingiuria commessa dai centurioni romani che sbeffeggiano 'il re dei Giudei' secondo la lettera di *Mt 27*. Andrà forse notato che la scena è vista dal di fuori, come nell'inno pasquale *Pange lingua* a cui Dante sembra fare letteralmente il verso,³⁹ da un testimone che riporta le torture in maniera

36 È questa l'idea svolta in *Mon. II*, XI, 5: «Si ergo sub ordinario iudice Cristus passus non fuisset, illa pena punitio non fuisset. Et iudex ordinarius esse non poterat nisi supra totum humanum genus iurisdictionem habens, cum totum humanum genus in carne illa Cristi [...] puniretur». Su questo canto, cf. Sasso, «...a far vendetta».

37 Sulle metafore belliche nella *Commedia* si veda il bel saggio di Marcozzi, *La guerra del cammino*.

38 Per un'analisi del canto: Grimaldi, *Politica e storia*; Scott, *The She-Wolf and the Shepherds*.

39 «Hic acetum, fel, arundo, sputa, clavi, lancea» (*Pange Lingua*, strofa 7,19).

piuttosto obiettiva: manca una prospettiva affettiva ed emotiva sul dolore o sulla pena sofferta dall'«anciso».

In questo senso Dante si discosta non solo dalla tradizione francescana ma anche dalla devozione popolare e dalle rappresentazioni figurative ed iconografiche studiate da Anne Derbes che, come abbiamo notato, si soffermavano con dovizia di dettagli sui momenti più trucidati della *via Crucis* per offrire una visione tragica, drammatica e altamente emotiva del sacrificio di Cristo. Da questa specola, non potrà ritenersi del tutto accidentale o fortuito che la storia della Passione tratteggiata dalla *Commedia* si soffermi principalmente sugli episodi *post mortem*, che, come ha dimostrato Derbes, stavano scomparendo dalle rappresentazioni figurative tardomedievali del martirio di Cristo per lasciar posto al *pàthos* della sofferenza di Cristo trascinato sul patibolo. Nel poema, invece, l'apparizione di Gesù risorto sulla via di Emmaus (cf. *Lc* 24,13-15) è ricordata e rivissuta in *Purgatorio* XXI, 7-9 dal pellegrino sorpreso dall'improvvisa apparizione di Stazio. Anagogicamente, il richiamo all'episodio della Resurrezione esplicita la funzione soteriologica della Passione di Cristo: salvare le anime del purgatorio come Stazio, pronte ad entrare nel regno divino in attesa della resurrezione finale. Cristo è infatti ritratto nel suo aspetto trionfale:

Ed ecco, sì come ne scrive Luca
che Cristo apparve a' due ch'erano in via,
già surto fuor de la sepulcral buca.
(*Purg.* XXI, 7-9)⁴⁰

L'immagine di Cristo trionfante è poi apertamente esaltata anche nel secondo episodio del *Triduum* commemorato dalla *Commedia*, ovvero la discesa agli inferi di Cristo. Dante fa discutere questa vicenda apocrifma, ben radicata nella tradizione cristiana, in *Inf.* IV a Virgilio:

E quei che 'ntese il mio parlar coverto,
rispuose: «Io era nuovo in questo stato,
quando ci vidi venire un possente,
con segno di vittoria coronato *etc.*».
(*Inf.* IV, 51-4)

Il Cristo ricordato dall'antico poeta ha qui le fattezze del Cristo vittorioso dell'arte romanica. Il segno di vittoria che incorona il Messia dantesco è la stessa Croce ingioiellata ed inscritta nell'aureola del Cristo guerriero e trionfante che domina la Cappella del Palazzo arcivescovile di Ravenna,

40 Cerbo, *Espiazione e recupero*. Sui temi della penitenza e della redenzione è fondamentale Ledda, *Sulla soglia del Purgatorio*.

non certo la corona di spine che apparirà nei crocifissi gotici dal tredicesimo secolo in poi. Il *descensus ad inferos* è poi menzionato, sempre in termini trionfali e vittoriosi in relazione al terremoto causato dalla morte di Cristo che Virgilio dice di aver avvertito (cf. *Mt* 27,51):

Ma certo poco pria, se ben discerno,
che venisse colui che la gran preda
levò a Dite del cerchio superno,
da tutte parti l'alta valle feda
tremò sì, ch'ì' pensai che l'universo
sentisse amor, per lo qual è chi creda.
(*Inf.* XII, 37-42)⁴¹

In questi versi le scelte linguistiche di Dante rivelano senza ombra di dubbio la predilezione del poeta per immagini e metafore della patristica. Il poeta sembrerebbe riprendere infatti l'ipotesi, formulata *in primis* da Atanasio di Alessandria e poi riformulata con più o meno enfasi da tutti i Padri della Chiesa, che l'umanità fosse preda sottratta al diavolo, carceriere di diritto. La teoria che Satana avesse diritti sui figli di Adamo era stata messa in discussione da Anselmo e, all'altezza del 1300, scalzata dalla soteriologia della grazia di Tommaso d'Aquino e dal volontarismo assoluto di Duns Scoto. Ma l'idea che la Redenzione fosse avvenuta attraverso la vittoria di Cristo sul diavolo sopravvisse a lungo fra teologi e religiosi, la ritroviamo in Bonaventura:

IESVS, TRIVMPHANS MORTVVS. Consummato iam passionis agone, cum draco ille cruentus et rabidus leo aestimaret, se de occiso Agno assecutum esse uictoriam, refulgere coepit in anima descendente ad inferos Diuinitatis potentia, qua Leo noster fortissimus de tribu Iuda [*Apc* 5,5], consurgens in fortem armatum [*Lc* 11,21], praedam ab ipso diripuit, portisque inferorum confractis, et alligato serpente, exspolians principatus et potestates, traduxit confidenter, palam triumphans illos in semetipso [*Col* 2,15]. Tunc extractus est leuiathan hamo [*Iob* 40, 20], ipsius per Christum perforata maxilla [*Iob* 40,21], ut qui nihil iuris habebat in capite, quod inuasit, etiam illud perderet, quod habere uidebatur in corpore. Tunc uerus Samson moriens hostilem prostrauit exercitum [cf. *Iudic* 16,25 ss.]. Tunc Agnus sine macula in sanguine testamenti sui de lacu, in quo non erat aqua, uinctos eduxit [*Zach* 9,11]. Tunc habitantibus in regione umbrae mortis [*Js* 9,2] diu nouae lucis expectata claritas radiauit. (Bonaventura da Bagnoregio, *Lignum vitae*, fr. IX, 33)

41 Importanti le riflessioni di Santi sul diavolo in Dante: Santi, *Lucifero e Dante*.

D'altronde la nozione dei 'diritti del diavolo' rimaneva patrimonio comune della liturgia romana della settimana santa, che dalla domenica della Palme a Pasqua prevedeva l'intonazione dell'inno alla Croce di Venanzio Fortunato, il *Vexilla regis*, testo merovingio del secolo sesto che traduceva in versi la visione trionfale della croce tramandata dai Padri. La sesta strofa dell'antico testo è di fatto la fonte diretta del brano di *Inf.* XII:

Beata, cuius brachiis
pretium pendit saeculi:
statera facta corporis,
praedam tulitque tartari.
(*Vexilla regis*, 21-4)⁴²

Proprio quest'inno è poi implicitamente parodiato in apertura dell'ultimo canto dell'*Inferno* (XXXIV, 1). Come notava giustamente il frate Guido da Pisa, la parodia dantesca ha qui una connotazione infamante, è un improprio contro il nemico infernale, che, sconfitto e debellato dalla croce trionfante, giusta Agostino, rimane relegato nel posto più buio dell'universo:

Vexilla regis prodeunt Inferni
verso di noi; però dinanzi mira»
disse 'l maestro mi' «se tu 'l discerni»;
istorum trium richtimorum, primus extractus est de hymno dominice
passionis, qui sic incipit:
Vexilla regis prodeunt,
fulget crucis misterium; et cetera.

Si queratur vero quare Dantes tale initium dedit isti ultimo cantui infernali, est sciendum quod hoc fecit ad terrendum Luciferum; Lucifer enim, ut dicunt sancti, stetit in brachio crucis Christi quando ipse Christus pro salute nostra pendebat in cruce, et dum credidit capere Christum, captus est a Christo. Fuit enim Christus in capiando Luciferum magna prudentia usus, Lucifer enim in arbore pomi vetiti posuit musipulam cum qua cepit totum genus humanum; quia illa hora qua Adam et Eva de pomo vetito manducarunt, totum genus humanum fuit diabolo subiugatum. Filius autem Dei, volens istum lupum infernalem capere, in ligno crucis – ut ait Augustinus – carnem et sanguinem suum posuit, sub qua carne et sanguine divinitatem abscondit. Dyabolus autem volens escam carnis et sanguinis capere, ab hamo divinitatis fuit captus et perpetuo religatus. Itaque, sicut ipse per pomum arboris vetiti cepit hominem, ita per pomum arboris crucis captus est ab homine Deo. Unde cantat Ecclesia in officio dominice passionis:

42 Sul canto: Prandi, *L'albero del male*.

*de parentis prothoplaustri fraude facta condolens,
quando pomi noxialis morte morsu corrui,
ipse lignum tunc notavit, damna ligni ut solveret.
Hoc opus nostre salutis ordo depoposcerat,
multiformis proditoris ars ut artem falleret,
et medelam ferret inde, hostis unde leserat.*

Virgilius igitur, ad terrendum dyabolum statim quod appropinquavit ad eum, ait: «vexilla regis prodeunt Inferni», ex hoc improperans ipsi diabolo, et sibi reducens ad memoriam illa gloriosa vexilla crucis, a quibus ipse fuit a Christo triumphaliter debellatus, et in profundo Inferni usque ad diem iudicii religatus; nam, ut dicunt sancti, semper quando diabolus videt crucem, vel quando ipsam audit nominari, mirabili terrore terretur, recolens qualiter Christus ipsum cum illo vexillo prostravit. Ideo Virgilius, videns dyabolum, ait ad Dantem: «vexilla regis Inferni prodeunt», quasi dicat: vide vexilla regis Inferni, in quo loco posita sunt, ex quo a vexillis crucis Christi debellata atque prostrata fuerunt. (Guido da Pisa EN, *Inf.* XXXIV, 1-3)

Gli indizi fin qui discussi palesano un carattere della soteriologia dantesca forse scontato: dalla specola dell'inferno, il sacrificio della Croce è visto soprattutto come segno di vittoria, come trionfo sul male e sulla malizia del diavolo. Eppure, proseguendo nella lettura del poema e spostandoci in atmosfere irradiate dalla grazia di Dio, l'immagine del Cristo *triumphans* si manifesta senza soluzione di continuità,⁴³ poiché il trionfo del Verbo è la chiave che apre la via del cielo a chi come Raab è toccato dalla grazia divina:

Da questo cielo, in cui l'ombra s'appunta
che 'l vostro mondo face, pria ch'altr'alma
del trionfo di Cristo fu assunta.
(*Par.* IX, 118-20)

La vittoria sulla morte ottenuta da Cristo è celebrata infatti dalla melodia sublime e incessante intonata dalle anime che ingioiellano la Croce del cielo di Giove:

E come giga e arpa, in tempra tesa
di molte corde, fa dolce tintinno
a tal da cui la nota non è intesa,
così da' lumi che lì m'apparinno
s'accogliea per la croce una melode
che mi rapiva, senza intender l'inno.

43 Il trionfo di Cristo (e Maria) è analizzato in Mocan, *Canto XXIII*.

Ben m'accors' io ch'elli era d'alte lode,
 però ch'a me venìa «Resurgi» e «Vinci»
 come a colui che non intende e ode.
 (Par. XIV, 118-26)

Anche in questo caso il tessuto metaforico del dettato dantesco rivela una forte derivazione patristica e liturgica ed ha valore propriamente soteriologico. I versi danteschi alludono infatti al Salmo 57 (56) che, giusta l'esegesi dei Padri, viene utilizzato nella liturgia della domenica di Pasqua per segnare la vittoria di Cristo sulla morte. Cristo in dialogo col Padre lamenta il suo dolore:

Miserere mei, Deus, miserere mei, quoniam in te confidit anima mea. Et in umbra alarum tuarum sperabo, donec transeat iniquitas. Clamabo ad Deum altissimum, Deum qui benefecit mihi. [...] Exaltare super caelos, Deus, et in omnem terram gloria tua. Laqueum paraverunt pedibus meis, et incurvaverunt animam meam. Foderunt ante faciem meam foveam, et inciderunt in eam. (Ps 57,2-8)

In risposta all'appello del Figlio il Padre risponde: «Exsurge, gloria mea; exsurge, psalterium et cithara: exurgam diluculo» (Ps 57,9). L'arpa di questi versetti, concordano i Padri a partire da Cassiodoro, è Cristo che vince sulla Croce e intona la melodia della salvezza. Riprendendo il tema, Alcuino prima e Bernardo poi, descrivono Cristo passionato come l'arpa, e la melodia come il canto dei redenti che nell'imitazione di Cristo ritrovano la concordia e la salvezza stessa.⁴⁴ Si capirà allora come, non solo il «Resurgi» e «Vinci», ma tutta l'orchestrazione della figurazione dantesca, siano una proclamazione alta e sublime del significato soteriologico della Croce, marchio di vittoria e trionfo.

L'aspetto penitenziale strettamente legato alla Croce come simbolo della pena scontata da Cristo è presente, come ci si poteva immaginare, soprattutto nel *Purgatorio*, cantica che si apre e chiude nel segno della Crocefissione (VI, 118-9; XXXIII, 61-3). La Croce è qui, secondo l'antica lezione di Atanasio poi sposata da Agostino, soprattutto lo strumento attraverso il quale Cristo si sostituisce all'umanità per pagare il prezzo dell'offesa di Adamo ed Eva:

Per morder quella, in pena e in disio
 cinquemilia anni e più l'anima prima
 bramò colui che 'l morso in sé punio.

⁴⁴ Cassiodoro, *Expositio in Psalterium*, col. 404; Bernardo di Chiaravalle, *Vitis Mystica*, col. 655; Alcuino, *Commentariorum in Apocalypsin*, col. 1122.

E se licito m'è, o sommo Giove
che fosti in terra per noi crucifisso,
son li giusti occhi tuoi rivolti altrove?
(*Purg.* VI, 115-20)

La crocifissione come punizione e riscatto è presentata dunque in modo convenzionale, ancora una volta rifacendo il verso sulla falsariga degli inni della liturgia pasquale. In questo caso la trama d'immagini dantesche riporta all'altro inno di Venanzio Fortunato, il *Pange lingua*:

De parentis protoplasti fraude facta condolens,
Quando pomi noxialis morsu in mortem corrui,
ipse lignum tum notavit, damna ligni ut solveret.
(vv. 4-6)

Qui, come nel *Vexilla regis*, la prospettiva è soteriologica, gli occhi del credente sono sul frutto della Redenzione. Allo stesso modo dietro tutti i richiami all'opera e all'esempio di Cristo nel *Purgatorio* sta la proclamazione del fine ultimo della stessa Incarnazione e della Passione: la salvezza di tutti. Non di rado, alla soteriologia si affiancano anche le preoccupazioni ecclesiologiche del poeta. Le allusioni dirette o indirette alla Croce come riscatto dal male che abbondano nel *Paradiso* sono infatti spesso legate al motivo della Passione come momento fondante della Chiesa vista come *militia* e sposa di Cristo (e non come il *corpus mysticum* di paolina e poi anselmiana memoria). È questo il caso dei seguenti versetti in cui il sangue è quello che lava i peccati della congregazione:

la sposa di colui ch'ad alte grida
disposò lei col sangue benedetto;
(*Par.* XI, 32-3)

in forma dunque di candida rosa
mi si mostrava la milizia santa
che nel suo sangue Cristo fece sposa.
(*Par.* XXXI, 1-3)

È importante notare che in tutti questi passi ecclesiologicamente connotati, la sofferenza di Cristo è innegabile eppure mai dipinta pateticamente se non secondo le modalità del Vangelo. Le alte grida di Cristo in *Par.* XI non sono altro che la traduzione diretta della «voce magna» di *Mt* 27,46:

et circa horam nonam clamavit Iesus voce magna dicens «Heli Heli lema sabacthani» hoc est «Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me».

La «voce magna» non è sintomo di sofferenza, ma di un miracolo che sta per compiersi, come nel caso della proclamazione della resurrezione di Lazzaro: «haec cum dixisset voce magna clamavit Lazare veni foras» (Gv 11,43). Allo stesso modo l'immagine del sangue come prezzo ripresa da Dante non fa appello ai dettagli macabri della crocifissione, ma all'idea di sacrificio da pagare a Dio cara a tutti i Padri della Chiesa (e ripresa, come abbiamo visto, anche nella liturgia).

In realtà i momenti più drammatici o patetici della Passione *sub specie Dantis* sono solo due, brevissimi o inconsueti. Il primo è senza dubbio la sorprendente crocifissione tratteggiata nel canto XI di *Paradiso*, in cui Cristo non è solo sulla Croce, ma è affiancato da una pietosissima madonna Povertà, mentre Maria appare immobile ai piedi del figlio morente:

sì che, dove Maria rimase giuso,
ella con Cristo pianse in su la croce.
(*Par.* XI, 71-2)

Nel commentare questa immagine i dantisti guardano all'*Arbor vitae* di Ubertino come fonte più o meno diretta, pur dovendosi confrontare con problemi di circolazione e accesso al testo. In realtà, preso 'fuor di metafora', il quadro proposto da Dante è piuttosto comune nella teologia e nell'arte religiosa del Due-Trecento.⁴⁵ Al di là della riflessione francescana,⁴⁶ la *sequela* della povertà di Cristo in Croce è infatti un argomento centrale delle considerazioni tomistiche sull'umiltà della condizione umana di Cristo (e dei suoi seguaci). La povertà come rinuncia volontaria è per Tommaso uno strumento necessario dell'*imitatio Christi*, poiché, come nota Franks, nella povertà l'umanità modella la propria umiltà sull'esempio della Croce e si stringe in comunione e carità alla Trinità:

Not only does renunciation now anticipate fulfillment later, but also present renunciation is already a kind of participation in the divine charity that is our ultimate beatitude. In other words, eschatological plenitude does not simply cancel poverty, for a sort of self-abandoning poverty is partially constitutive of that plenitude. The lowliness of the cross corresponds not only to our created lowliness, but also to the lowliness of self-offering in Trinitarian communion. (Franks, *He Became Poor*, 15)⁴⁷

45 Angiolillo, *Dante e Ubertino*; Holmes, *Dante and the Franciscans*; Damiani, *Dante, l'universo francescano*.

46 Davis, *Ubertino da Casale*; Havely, *Dante and the Franciscans*.

47 Il riferimento è a *Summa Theologiae* II^a-II^{ae}, q. 186, a. 3, ad 3.

La posizione di Tommaso sulla povertà della Croce sembrerebbe spiegare non solo la situazione narrativa del poema – la voce narrante è infatti quella dell'Aquinate –, ma anche il motivo dell'amore che pervade il canto di san Francesco. In altre parole, Dante non avrebbe ri-creato l'immagine della povertà in Croce per mimare temi passionistici prettamente francescani, ma per ribadire, più in generale, gli ideali mendicanti di povertà, umiltà e carità che dominano il cielo del sole attraverso l'esaltazione delle vite dei due grandi santi fondatori degli ordini dei minori e dei predicatori. In questo senso la preoccupazione del poeta, che in questi canti lamenta la decadenza degli ordini, è anche e soprattutto ecclesiologica: la sofferenza di Cristo è insomma funzionale, mai pateticamente fine a se stessa.⁴⁸

Prima di passare all'altra immagine del Cristo passionato che ho promesso di analizzare, varrà forse la pena aggiungere una breve noterella anche sulla raffigurazione di Maria in questo passo del *Paradiso*. La Vergine di *Par. XI* appare immobile e quasi impotente ai piedi della Croce. In linea coi testi evangelici, la partecipazione di Maria alla sofferenza del Figlio era già presente in testi d'epoca patristica, oltre che nella liturgia bizantina, ma la devozione alla compassione della Vergine si diffuse in ogni circolo della vita ecclesiale soprattutto a partire dal secolo XII, sulla scia degli scritti di Bernardo e della propaganda degli ordini mendicanti. Nel secolo XIII, nell'atmosfera spirituale dell'epoca che riservava un'infuocata venerazione all' 'umanità' di Gesù, l'esaltazione del dolore della Madre di Cristo trovò espressione in forme poetiche e figurative – miniature, affreschi, sculture, composizioni letterarie. In questo contesto, la più nota tipologia testuale sono i *Pianti di Maria*, testi in forma di lauda, monologo o dialogo fra Maria, Cristo, le donne e i discepoli.⁴⁹ La più celebre composizione in versi ritmati, generalmente attribuita a Jacopone, ma probabilmente più antica, è lo *Stabat Mater* che, pur essendo inizialmente un testo para-liturgico, conobbe una straordinaria fortuna nell'Europa tardomedievale. Il canto insiste sul dolore della Vergine come *cum-passio*, partecipazione diretta al dolore del corpo passionato di Cristo, invitando il fedele a condividere il martirio di madre e figlio, con toni patetici e drammatici:

48 Châtillon, 'Nudum Christum'. D'altronde, senza dover scomodare la teologia, il motivo della povertà in Croce tradotto figurativamente nel *Christus nudus*, era frequentissimo nelle croci dipinte due-trecentesche e dunque ben noto ai devoti. Si vedano per esempio i crocifissi di Giunta Pisano ad Assisi (1230-1235 circa) di Cimabue (1278-1280 circa) per la Chiesa di Santa Croce. L'idea della completa umiliazione e deiezione del passionato è in questi casi resa simbolicamente dalla rappresentazione di un Cristo quasi nudo, appena protetto dal velo che la leggenda voleva appartenesse a Maria, mortificata dalla condizione umiliante del figlio.

49 Cremaschi, *Planctus Mariae*; Neff, *The Pain of Compassion*; Paroli, *Il "Lamento di Maria"*; Schuler, *The Seven Sorrows*. Su Maria nel medioevo più in generale, cf. Rubin, *Emotion and Devotion*.

Stabat mater dolorosa
 iuxta crucem lacrimosa,
 dum pendebat filius;
 cuius animam gementem,
 costernatam et dolentem
 pertransivit gladius.
 O quam tristis et afflicta
 fuit illa benedicta
 mater Unigeniti!
 Quae maerebat – et dolebat,
 et tremebat – dum videbat
 nati poenas incliti.
 Quis est homo qui non fleret,
 matrem Christi si videret
 in tanto supplicio?
 Quis non posset contristari
 Christi Matrem contemplari
 dolentem cum filio?⁵⁰
 (*Stabat Mater*, 1-18)

Nel passo di *Paradiso* XI Maria resta ai piedi della croce, ma appare silente: piange solo madonna Povertà. Dante, insomma, sembrerebbe aver spogliato la scena degli aspetti più drammatici della *pietas* del suo secolo.⁵¹ In un altro luogo della *Commedia*, nell'*incipit* di *Purgatorio* XXXIII, il poeta aveva ricordato Maria sul Calvario con una retorica più "emotiva". Lì, quando le anime della processione sacra invocano il sicuro intervento divino intonando il Salmo 78 *Deus, venerunt gentes*, piangendo per gli attacchi subiti dal carro, Beatrice ascolta i lamenti quasi come Maria ai piedi della Croce:

e Bëatrice, sospirosa e pia,
 quelle ascoltava sì fatta, che poco
 più a la croce si cambiò Maria.
 (*Purg.* XXXIII, 4-6)

Sospirose e pie appaiono dunque le donne sante, e tuttavia composte, si direbbe, nel loro dolore profondo. Non a caso, la mestizia di Beatrice in

50 Si cita da Contini, *Letteratura italiana delle Origini*, 231.

51 Ozanam, *Les poètes franciscains*, 213, riporta anche un inno 'gioioso' su Maria ai piedi della Croce attribuito a Jacopone: «'Stabat Mater speciose | iuxta foenum gaudiosa | dum iacebat parvulus... | cuius animam gaudentem | laetabuntam et ferventem | pertransivit iubilus [...] Stabat Mater speciosa'. L'inno, tuttavia, fu significativamente tralasciato dalla tradizione seriore».

questo ganglio del testo si traduce subito nel colore della passione e dello zelo che induce la giovane a profetizzare, con le parole affidate da Cristo ai suoi discepoli, che abbiamo già discusso, la Resurrezione del Messia e la Redenzione dei giusti: «*Modicum, et non videbitis me; | et iterum, sorelle mie dilette, | modicum, et vos videbitis me*» (10-12). Il focus del dolore mariano qui evocato si scioglie tutto nella visione soteriologica del sacrificio del Verbo.

La *pietas* resta soffusa anche in una delle più interessanti e se vogliamo drammatiche allusioni alla Passione di tutta la *Commedia*. In *Purg.* XXIII⁵² Forese paragona il desiderio dei golosi di soffrire per la loro colpa al desiderio della Croce in Cristo:

«E non pur una volta, questo spazzo
girando, si rinfresca nostra pena:
io dico pena, e dovria dir sollazzo,
ché quella voglia a li alberi ci mena
che menò Cristo lieto a dire 'Eli',
quando ne liberò con la sua vena».
(*Purg.* XXIII, 73-5)

Il paragone di Forese punta all'identificazione del penitente con Cristo attraverso la sofferenza espiatrice. Parrebbe orientarci in questa direzione anche la citazione dantesca dell'episodio evangelico (*Mt* 27,46) secondo cui prima di morire Cristo avrebbe pronunciato a gran voce l'*incipit* del Salmo 21: «Eli Eli». Gli esegeti furono concordi nel considerare la citazione veterotestamentaria come prova diretta del fatto che Cristo volesse dimostrare che in lui si compiva quanto prefigurato nelle Scritture. Il salmo 21 dunque fu spesso letto in prospettiva cristologica dai Padri della Chiesa, che in esso avvertivano la denuncia diretta delle sofferenze del Cristo passionato, ma anche e soprattutto la testimonianza del trionfo sul male. Famosa in questo senso è la lettura di Agostino che al Salmo 21 dedicò numerosi sermoni:⁵³

Videte quanta passus est! Iam ut dicamus passionem et ad illam maiori gemitu veniamus, videte quanta modo patitur, et deinde videte quare! Quis enim fructus? Ecce speraverunt patres nostri, et eruti sunt de terra Aegypti. Et sicut dixi, tam multi invocaverunt, et statim ad tempus, non in futura vita, sed continuo liberati sunt. Ipse Iob diabolus petenti concessus est, putrescens vermibus; tamen in hac vita recuperavit salutem, duplo accepit quae perdidit: Dominus autem flagellabatur,

52 Sulle riprese liturgiche e bibliche nel canto di Forese: Martinez, *Dante's Forese*.

53 Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, I-L, 36: 138, 38: 121-42, 39: 1163, 40: 1494.

et nemo subveniebat; sputis deturpabatur, et nemo subveniebat; colaphis caedebatur, et nemo subveniebat; spinis coronabatur, nemo subveniebat; levabatur in ligno, nemo eruit; clamat; Deus meus, Deus meus, utquid me dereliquisti? Non subvenitur. Quare, fratres mei? quare? Qua mercede tanta passus est? Omnia ista quae passus est, pretium est. Cujus rei pretio tanta passus est, recitemus, videamus quae dicat. Primum quaeramus quae passus sit, deinde quare: et videamus quam sint hostes Christi, qui confitentur quia tanta passus est, et tollunt quare. Hinc audiamus totum in isto psalmo, et quae passus sit, et quare. (Agostino, *Enarrationes in Psalmos I-L, In Psalmum XXI, II, 8*)

Sulla scia di sermoni trionfali dedicati alla Pasqua, il Salmo 21 ispirò poi anche le note del bellissimo canto *Deus Deus Meus* della domenica delle Palme e fu variamente utilizzato nella liturgia pasquale.⁵⁴ Per il lettore di Dante dunque conta soprattutto il contesto penitenziale del salmo, ma anche e soprattutto la visione della crocifissione come riscatto e vittoria sulle forze del male. Il salmo si chiude infatti con una esaltazione della gloria divina, fonte di vita, vero cibo e manna per gli assetati e gli affamati, per quelli cioè che come Forese devono riscoprire il senso vero dei desideri corporali:

Edent pauperes, et saturabuntur, et laudabunt Dominum qui requirunt eum: vivent corda eorum in saeculum saeculi. Remiscentur et convertentur ad Dominum universi fines terrae; et adorabunt in conspectu ejus universae familiae gentium: quoniam Domini est regnum, et ipse dominabitur gentium. Manducaverunt et adoraverunt omnes pingues terrae; in conspectu ejus cadent omnes qui descendunt in terram. Et anima mea illi vivet; et semen meum serviet ipsi. Annuntiabitur Domino generatio ventura; et annuntiabunt caeli justitiam ejus populo qui nascetur, quem fecit Dominus. (*Ps 21,27-32*)

«Eli Eli» non è dunque proclamazione di pena, ma di obbedienza e allo stesso tempo di fiducia nella libertà che merita chi modula la propria volontà su quella divina. Per i penitenti del purgatorio la sofferenza è imposta da Dio, ma poiché all'*unio* divina si giunge solo attraverso la coincidenza della volontà fra Dio ed il sofferente, i penitenti obbedendo fanno propria la volontà di Dio e dunque sono lieti della sofferenza. Ma, si badi bene, il poeta sottolinea anche e soprattutto la letizia⁵⁵ e non la sofferenza di Cristo, poiché per lui la Croce è un atto della volontà della Trinità. Il volontarismo di Cristo (e della Trinità) è uno degli aspetti più rivoluzionari e

54 Martimort, Dalmais, Jounel, *The Liturgy and Time*, 75.

55 Interessanti osservazioni sulla letizia di Cristo in Gaimari, *La letizia di Cristo*.

più innovativi della soteriologia tardomedievale.⁵⁶ Lo scandalo della Croce, il più infimo dei castighi, era da sempre sembrato in disaccordo con l'immagine giovannea e neotestamentaria del Dio misericordioso e amoroso. Dinanzi ad un Dio onnipotente, la teologia aveva provato a giustificare la sua sete di sacrificio senza accusarlo di un certo sadismo: perché scegliere la croce per il proprio figlio? La risposta fu articolata per tappe, da Abelardo a Tommaso fino a Scoto. L'atrocità della Croce è verifica inconfutabile dell'amore di Dio e di Cristo per le proprie creature, il sacrificio volontario è un dono per cui la Trinità prova la gioia che è propria della carità.

Che a Dio piacesse la morte per amore dell'umanità, Dante mostra di crederlo nella lunga esposizione di *Par.* VII, 25-120,⁵⁷ l'enunciazione più completa del pensiero del poeta sulla Redenzione e l'Incarnazione, una *quaestio* disputata da Beatrice *magistra* in risposta al dubbio («Io dubitava e dicea "Dille, dille!"», v. 10) suscitato da Dante: «come giusta vendetta giustamente | punita fosse» (vv. 23-4). Nella «gran sentenza» esposta da Beatrice, Dante segue in larga parte la teoria soteriologica di Anselmo d'Aosta. La crocifissione diventa opera di Redenzione perché piena della divina bontà, misericordiosa e giusta ad un tempo:

Vostra natura, quando peccò tota
nel seme suo, da queste dignitadi,
come di paradiso, fu remota;
né ricovrar potiensì, se tu badi
ben sottilmente, per alcuna via,
senza passar per un di questi guadi:
o che Dio *solo per sua cortesia*
dimesso avesse, o che l'uom per sé isso
avesse sodisfatto a sua follia.
Ficca mo l'occhio per entro l'abisso
de l'eterno consiglio, quanto puoi
al mio parlar distrettamente fisso.
Non potea l'uomo ne' termini suoi
mai sodisfar, per non potere ir giuso
con umiltate obediendo poi,
quanto disobediendo intese ir suso;
e questa è la cagion per che l'uom fue
da poter sodisfar per sé dischiuso.
Dunque a Dio convenia con le vie sue
riparar l'omo a sua intera vita,
dico con l'una, o ver con amendue.

56 Prentice, *The Voluntarism of Duns Scotus*.

57 Ghisalberti, *Paradiso, canto VII*; Gigante, *'Adam sive Christus'*.

Ma perché l'ovra tanto è più gradita
da l'operante, quanto più appresenta
de la bontà del core ond'ell'è uscita
la divina bontà che 'l mondo imprenta,
di proceder per tutte le sue vie,
a rilevarvi suso, fu contenta.

[...]

ché più largo fu Dio a dar sé stesso
per far l'uom sufficiente a rilevarsi,
che s'elli avesse sol da sé dimesso;
e tutti li altri modi erano scarsi
a la giustizia, se 'l Figliuol di Dio
non fosse umiliato ad incarnarsi.
(Par. VII, 85-111; 115-20; corsivi aggiunti)

L'insistenza del poeta sull'attributo della bontà divina in questa lunga *quaestio* parrebbe di ispirazione anselmiana: termini relativi al *bonum* sono piuttosto ricorrenti nelle opere soteriologiche del vescovo (mi pare che invece siano rarissimi negli scritti di Tommaso sulla Passione).⁵⁸ A differenza dei Padri della Chiesa, Anselmo aveva cercato di spiegare la necessità della morte di Cristo da una prospettiva etica. La Passione non era solo un modo di soddisfare la sentenza penale, ma anche e soprattutto l'opera che dimostrava la suprema bontà del Creatore.⁵⁹ Tuttavia come notava già Christopher Ryan, l'enfasi sulla bontà pare un tratto tutto originale della soteriologia dantesca.⁶⁰ Sulla scia della soteriologia di Anselmo, ma anche quella di Tommaso d'Aquino, Dante situa inoltre la Croce al centro dell'ordine della creazione danneggiata dal peccato e risanata da Cristo («che 'l mondo imprenta»). In questo senso, come Anselmo e Tommaso, il poeta riconosce nell'Incarnazione («umiliato ad incarnarsi») l'unica possibilità di recupero della giustizia tradita da Adamo.⁶¹ Se è forse difficile giudicare quanto Dante si discosti da Anselmo per avvicinarsi a Tommaso, alcune scelte linguistiche e strutturali dei versi danteschi sembrerebbero puntare ad una sua personale rielaborazione del discorso soteriologico in chiave scolastica. Credo vada letto in questo modo, per esempio, l'utilizzo di categorie come '*convenientia*' e '*sufficientia*'.⁶² La dimostrazione della

58 Adams, *St. Anselm*.

59 Anselmo, *Cur Deus homo*, I, 15.

60 Ryan, *Paradiso VII*, 131.

61 Tommaso d'Aquino, *In II Sent.*, d. 30, q. 1, a. 1, 3m.

62 «Sic autem Deus pater Christum non tradidit, sed inspirando ei voluntatem patiendi pro nobis. In quo ostenditur et Dei severitas, qui peccatum sine poena dimittere noluit, quod significat apostolus dicens, proprio filio suo non pepercit, et bonitas eius, in eo quod, cum

convenientia della *Passio* è infatti uno dei punti cardinali della *quaestio* 46 della *pars* III della *Summa*:

Videtur quod alius modus convenientior fuisset liberationis humanae quam per passionem Christi [...] tanto aliquis modus convenientior est ad assequendum finem, quanto per ipsum plura concurrunt quae sunt expedientia fini. Per hoc autem quod homo per Christi passionem est liberatus, multa occurrerunt ad salutem hominis pertinentia, praeter liberationem a peccato. Primo enim, per hoc homo cognoscit quantum Deus hominem diligat, et per hoc provocatur ad eum diligendum, in quo perfectio humanae salutis consistit. [...] Secundo, quia per hoc dedit nobis exemplum obedientiae, humilitatis, constantiae, iustitiae, et ceterarum virtutum in passione Christi ostensarum, quae sunt necessariae ad humanam salutem. [...] Tertio, quia Christus per passionem suam non solum hominem a peccato liberavit, sed etiam gratiam iustificantem et gloriam beatitudinis ei promeruit, ut infra dicitur. Quarto, quia per hoc est homini indicta maior necessitas se immunem a peccato conservandi [...]. Quinto, quia hoc ad maiorem dignitatem cessit, ut, sicut homo victus fuerat et deceptus a Diabolo, ita etiam homo esset qui Diabolum vinceret; et sicut homo mortem meruit, ita homo moriendo mortem superaret [...]. Et ideo convenientius fuit quod per passionem Christi liberaremur, quam per solam Dei voluntatem. (Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III^a, q. 47, a. 3)⁶³

La *quaestio* è una lettura parallela illuminante per il lettore di Dante qualora si consideri che l'attenzione dell'Aquinate, come quella del nostro poeta, non è solo sulla liberazione dal peccato attraverso l'ubbidienza⁶⁴

homo sufficienter satisfacere non posset per aliquam poenam quam pateretur, ei satisfactorem dedit, quod significavit apostolus dicens, pro nobis omnibus tradidit illum. Et Rom. III dicit, quem, scilicet Christum, per fidem propitiorem proposuit Deus in sanguine ipsius» (*Summa Theologiae*, III^a, q. 47, a. 3 ad 1).

63 Si veda anche l'art. 4: «Respondeo dicendum quod convenientissimum fuit Christum pati mortem crucis. Primo quidem, propter exemplum virtutis. [...] Secundo, quia hoc genus mortis maxime conveniens erat satisfactioni pro peccato primi parentis, quod fuit ex eo quod, contra mandatum Dei, pomum ligni vetiti sumpsit. Et ideo conveniens fuit quod Christus, ad satisfaciendum pro peccato illo, seipsum pateretur ligno affigi, quasi restituens quod Adam sustulerat [...]. Tertia ratio est quia, ut Chrysostomus dicit, in sermone de passione, *in excelso ligno, et non sub tecto passus est, ut etiam ipsius aeris natura mundetur*. [...] Quarta ratio est quia, per hoc quod in ea moritur, ascensum nobis parat in caelum, ut Chrysostomus dicit. [...] Quinta ratio est quia hoc competit universali salvationi totius mundi. [...] Sexta ratio est quia per hoc genus mortis diversae virtutes designantur. [...] Septima ratio est quia hoc genus mortis plurimis figuris respondet».

64 Sull'ubbidienza di Cristo, Tommaso commentava: «Videtur quod Christus non fuerit ex obedientia mortuus. Respondeo dicendum quod convenientissimum fuit quod Christus ex obedientia pateretur. Primo quidem, quia hoc conveniebat iustificationi humanae, ut, *sicut*

(‘umiltate obbediendo’), ma anche sulla restaurazione, per volontà divina («la divina bontà [...] fu contenta»), della «gloriam beatitudinis», gli occhi del teologo sono puntati sul fine, conta cioè «riparar l’omo a sua intera vita» e «rilevar[lo] suso»: ⁶⁵

Sed dilectio Dei est principium passionis Christi, secundum illud Ioan. III, sic Deus dilexit mundum ut filium suum unigenitum daret. Non ergo videtur quod per passionem Christi simus reconciliati Deo, ita quod de novo nos amare inciperet. Christus autem, ex caritate et obedientia patiendo, maius aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis. Primo quidem, propter magnitudinem caritatis ex qua patiebatur. Secundo, propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis. Tertio, propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti, ut supra dictum est. (*Summa Theologiae* III^a, q. 48, a. 2, co.)

In questo senso la scena passionistica di Dante è davvero quella della Croce del cielo di Marte in cui lampeggia il volto di Cristo, mentre le luci dei beati, che si fanno più splendenti quando si incontrano (*communio*), cantano *Resurgi* e *Vinci*. L’umanità di Cristo è vittoriosa, la sofferenza è un mezzo, la pena ha valore solo se ristabilisce l’uomo nella sua interezza iniziale («La morte ch’el sostenne perch’io viva»: *Par.* XXVI, 59). Soffermarsi sul dolore immenso del Calvario significherebbe adottare una prospettiva dal basso che rischierebbe di perdere il vero senso del mistero di Cristo: ristabilire la similitudine e il *commercium* fra il divino e l’umano.

per unius hominis inobedientiam peccatores constituti sunt multi, ita per unius hominis obedientiam iusti constituentur multi, ut dicitur Rom. V. Secundo, hoc fuit conveniens reconciliationi Dei ad homines, secundum illud Rom. V, *reconciliati sumus Deo per mortem filii eius*, inquantum scilicet ipsa mors Christi fuit quoddam sacrificium acceptissimum Deo, secundum illud Ephes., *tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis*. Obedientia vero omnibus sacrificiis antefertur, secundum illud I Reg. XV, *melior est obedientia quam victimae*. Et ideo conveniens fuit ut sacrificium passionis et mortis Christi ex obedientia procederet. Tertio, hoc conveniens fuit eius victoriae, qua de morte et auctore mortis triumphavit. Non enim miles vincere potest nisi duci obediat. Et ita homo Christus victoriam obtinuit per hoc quod Deo fuit obediens, secundum illud Proverb. *Summa Theologiae* XXI, *vir obediens loquitur victorias* III^a, q. 42, art. 2. L’obbedienza è però fondamentalmente un riflesso della carità: ‘Ad tertium dicendum quod eadem ratione Christus passus est ex caritate, et obedientia, quia etiam praecepta caritatis non nisi ex obedientia implevit; et obediens fuit ex dilectione ad patrem praecipientem» (Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, III^a, q. 47, a. 2).

65 *Par.* VII, 104 e 111.

Bibliografia

Fonti

- Agostino. *Enarrationes in Psalmos, I-L*. Cur. Dom Eligius Dekkers OSB e Johannes Fraipont. Turnhout: Brepols, 1956. Corpus Christianorum Series Latina 38.
- Alberto Magno. *Commentarii in III Sententiarum*. Ed. Stephanus Caesar Augustus Borgnet. Paris: Ludovicum Vivès, 1894. Opera Omnia 18.
- Alcuino. *Commentariorum in Apocalypsin*. PL 100, coll. 1089-156.
- Anselmo. «Cur Deus homo». *S. Anselmi Opera Omnia*, 6 voll. Ed. Franciscus S. Schmitt. Edinburgo: Thomas Nelson and Sons, 1946-1961, 2: 1137-137.
- Bernardo di Chiaravalle. *Vitis Mystica*. PL 184, coll. 635-740.
- Bonaventura da Bagnoregio. *Lignum vitae*. Vol. 8 di *Opera omnia*, 10 voll. Quaracchi: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1883-1902, 68-86.
- Bonaventura da Bagnoregio. *Vitis Mystica seu Tractatus de passione Domini*. Vol. 8 di *Opera Omnia*, 10 voll. Quaracchi: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1882-1902, 159-229.
- Bonaventura da Bagnoregio. *Collationes in Hexaëmeron*. Vol. 5 di *Opera Omnia*, 10 voll. Firenze: Quaracchi, 1882-1902, 329-449.
- Cassiodoro. *Expositio in Psalterium*. PL 70, coll. 371-704.
- Erberto di Chiaravalle. *De Miraculis libri III*. PL 185, coll. 1273-384.
- Giacomo da Milano. *Stimulus amoris*. Vol. 4 di *Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi*. Quaracchi: Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, 1949, 1-132.
- Pange Lingua*. Vol. 50 di *Analecta Hymnica, Medii Aevi*. 55 vols. Leipzig, 1886-1922, 71.
- Rabano Mauro. *Opusculum de Passione Domini*. PL 112, coll. 1125-430.
- Ubertino da Casale. *Arbor vitae crucifixae Iesu*. A cura di Charles T. Davis. Torino: Bottega d'Erasmus, 1961.
- Venanzio Fortunato. *Vexilla Regis*. A cura di Clemens Blume e Guido M. Dreves. Vol. 50 di *Analecta Hymnica, Medii Aevi*, 55 vols. Leipzig, 1886-1922, 74.

Studi

- Adams, Marilyn. «St. Anselm on the Goodness of God». *Medioevo*, 13, 1987, 75-102.
- Angiolillo, Giuliana. «Dante e Ubertino da Casale». *Misure Critiche*, 5(14-15), 1975, 5-10.
- Ardissino, Erminia. «Parodie liturgiche nell'«Inferno»». *Annali d'Italiansistica*, 25, 2007, 217-32.

- Aulén, Gustaf. *'Christus Victor'. An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement*. New York: Macmillan, 1969.
- Ayres, Larry. «An Italian Romanesque Manuscript of Hrabanus Maurus' *De Laudibus Sanctae Crucis* and the Gregorian Reform». *Dumbarton Oaks Papers*, 41, 1987, 13-27.
- Baldini, Nicoletta. «Riflessi dell'*Arbor vitae* di Ubertino da Casale nella pittura del Trecento». Zaccagnini, Gabriele (a cura di), *Ubertino da Casale nel VII centenario dell'«Arbor Vitae Crucifixae Iesu» (1305-2005) = Atti del Convegno di Studi* (La Verna, 15 settembre 2005), vol. monogr. di *Studi Francescani*, n.s., 104(1-2), 2007, 147-51.
- Barański, Zygmunt G. *Dante e i segni. Saggi per una storia intellettuale di Dante Alighieri*. Napoli: Liguori, 2000.
- Battistoni, Giorgio. «Gli Ebrei nell'opera di Dante». Battistoni, Giorgio, *Dante, Verona e la cultura ebraica*. Firenze: La Giuntina, 2004, 99-117.
- Belting, Hans. *L'arte e il suo pubblico: funzione e forme delle antiche immagini della Passione*. Bologna: Nuova Alfa Editoriale, 1988.
- Bestul, Thomas H. *Texts of the Passion. Latin Devotional Literature and Medieval Society*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996.
- Biffi, Inos. *I misteri di Cristo in S. Tommaso*. Vol. 1 di *La costruzione della teologia medievale*. Milano: Jaca Books, 1994.
- Bino, Carla Maria. *Dal trionfo al pianto. La fondazione del 'teatro della misericordia' nel Medioevo (V-XIII sec.)*. Milano: Vita e Pensiero, 2008.
- Bolognesi, Davide. «'Et miror si iam non est': l'*Arbor Vitae* di Ubertino da Casale nella *Commedia*». *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society*, 126, 2008, 57-88.
- Bourdau, Louise. *The Franciscans and Art Patronage in Late Medieval Italy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Burns, J. Patout, «The Concept of Satisfaction in Medieval Redemption Theory». *Theological Studies*, 36(2), 1975, 285-304.
- Cannon, Joanna Louise. *Dominican Patronage of the Arts in Central Italy: The Provincia Romana c.1220-c.1320* [PhD Dissertation]. London: University of London, 1980.
- Capelle, Bernard, «Aux origines du culte de la croix». *Questions liturgiques et paroissiales*, 27, 1946, 157-62.
- Cerbo, Anna. «Espiazione e recupero totale della libertà dal peccato (*Purgatorio* XXI, 58-78)». Placella, Vincenzo (a cura di), *Dante oltre il medioevo = Atti dei Convegni in ricordo di Silvio Pasquazi* (Roma, 16 e 30 novembre 2010). Roma: Pioda, 2012, 39-57.
- Châtillon, Jean. «'Nudum Christum nudus sequere'. Note sur les origines et la signification du thème de la nudité spirituelle dans les écrits spirituels de saint Bonaventure». Bougerol, Jacques G. (a cura di), *S. Bonaventura, 1274-1974*, vol. 4. Grottaferrata (RO): Collegium S. Bonaventuriae, 1974, 719-74.

- Chazelle, Celia. *The Crucified God in the Carolingian Era: Theology and Art of Christ's Passion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Contini, Gianfranco. *Letteratura italiana delle Origini*. 2a ed. Firenze: Sansoni, 1996.
- Cook, William R. (ed.). *The Art of the Franciscan Order in Italy*. Leiden; Boston: Brill, 2005.
- Cousins, Ewert. «The Humanity and the Passion of Christ». Raitt, Jill; McGinn, Bernard; Meyendorff, John (eds), *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*. New York: Crossroad, 1987, 37-9.
- Cremaschi, Giovanni. «Planctus Mariae. Nuovi testi inediti». *Aevum*, 29, 1955, 393-468.
- Damiata, Mariano. «Pietà e storia nell'*Arbor Vitae* di Ubertino da Casale». Firenze: Ed. Studi Francescani, 1988.
- Damiata, Mariano. «Dante, l'universo francescano e Ubertino da Casale». *Studi Francescani*, 86(1-2), 1989, 11-36.
- Davies, Oliver. «Dante's *Commedia* and the Body of Christ». Montemaggi, Vittorio; Treherne, Matthew (eds), *Dante's Commedia: Theology as Poetry*. Notre Dame (IN): Notre Dame University Press, 2010, 161-79.
- Davis, Charles T. «Ubertino da Casale and His Conception of 'Altissima Paupertas'». *Studi Medievali*, s. 3, 22(1), 1981, 1-56.
- Delaruelle, Etienne. «San Francesco d'Assisi e le pietà popolare». Manselli, Roul (a cura di), *La religiosità popolare nel Medio Evo*. Bologna: il Mulino, 1983, 231-50.
- Derbes, Anne. *Picturing the Passion in Late Medieval Italy. Narrative Painting, Franciscan Ideologies, and the Levant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Derbes, Anne; Neff, Amy. «Italy, the Mendicant Orders, and the Byzantine Sphere». Evans, Helen C. (ed.), *Byzantium: Faith and Power (1261-1557)*. New York: Metropolitan Museum of Art, 2004, 449-89.
- Didier, Jean-Charles. «La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de saint Bernard». *Vie Spirituelle*, 24, 1939, 1-19.
- Ferrari, Michele C. *Il "Liber sanctae crucis" di Rabano Mauro. Testi-immagine-contesto*. Bern: Peter Lang, 1999. Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters 30.
- Franceschini, Ezio. «Note sull'*Ufficio della Passione del Signore*». *La Passione di Gesù Cristo nella spiritualità francescana*, 1962, 42-62.
- Franks, Christopher A. *He Became Poor: The Poverty of Christ and Aquinas's Economic Teachings*. Cambridge: Eerdmans 2009. Quaderni di Spiritualità francescana 4.
- Fulton, Rachel. *From Judgment to Passion: Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200*. New York: Columbia University Press, 2002.
- Gaimari, Giulia. «La letizia di Cristo nel *Purgatorio*: un'ipotesi di lettura». *Studi Danteschi*, 82, 2016, 165-81.

- Ghisalberti, Alessandro. «Paradiso, canto VII. Dante risponde alla domanda: perché un Dio uomo?». Sandal, Ennio (a cura di), *Lectura Dantis Scaligera 2009-2015*. Roma; Padova: Antenore, 2016, 141-58.
- Gigante, Claudio. «'Adam sive Christus'. Creazione, incarnazione, redenzione nel canto VII del *Paradiso*». *Rivista di Studi Danteschi*, 8(2), 2008, 241-68.
- Giglioni, Paolo. *La croce e il crocifisso nella tradizione e nell'arte*. Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, 2000.
- Gragnotati, Manuele. *Experiencing the Afterlife: Soul and Body in Dante and Medieval Culture*. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 2005.
- Grimaldi, Marco. «Politica e storia nel canto XX del *Purgatorio*». *Nuova Rivista di Letteratura Italiana*, 15(1-2), 2012, 9-25.
- Havely, Nick. *Dante and the Franciscans. Poverty and the Papacy in the "Commedia"*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Holmes, George. «Dante and the Franciscans». Acquaviva, Paolo; Petrie, Jennifer (eds), *Dante and the Church. Literary and Historical Essays*. Dublin: Four Courts Press, 2007, 25-38.
- Journet, Charles. «La Rédemption drame de l'amour de Die». *Nova et Vetera*, 48, 1973, 46-75, 81-103.
- Kieckhefer, Richard. «Major Currents in Late Medieval Devotion». Raitt, Jill; McGinn Bernard; Meyendorff, John (eds), *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*. New York: Crossroad, 1987, 75-108.
- Lane, Anthony N.S. *Bernard of Clairvaux: Theologian of the Cross*. Collegeville: Liturgical Press, 2013.
- Lanza, Adriano. «Il 'sacrosanto segno' e il 'venerabil segno'». Lanza, Adriano, *Dante eterodosso. Una diversa lettura della "Commedia"*. Bergamo: Moretti Honegger, 2004, 102-12.
- Leclercq, Henri. «Croix et crucifix». Cabrol, Fernand; Leclercq, Henri (éds), *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, vol. 3. Paris: Librairie Letouzey et Ane, 1948, pt. 2: 3045-131.
- Ledda, Giuseppe. «Sulla soglia del Purgatorio: peccato, penitenza, resurrezione. Per una 'lectura' di *Purgatorio IX*». *Lettere Italiane*, 66(1), 2014, 3-36.
- Leftow, Brian. «Anselm on the Cost of Salvation». *Medieval Philosophy and Theology*, 6, 1997, 73-92.
- Levering, Matthew. *Christ's Fulfillment of Torah and Temple: Salvation According to Thomas Aquinas*. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 2002.
- Loewe, William P. *'Lex Crucis': Soteriology and the Stages of Meaning*. Philadelphia: Fortress Press, 2016.
- MacDonald, Alasdair A.; Ridderbos, Bernhard; Schlusemann, Rita. *The Broken Body. Passion Devotion in Late Medieval Culture*. Forsten: Groningen, 1998.

- Marcozzi, Luca. «La guerra del cammino: metafore belliche nel viaggio dantesco». Ariani, Marco (a cura di), *La metafora in Dante*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2009, 59-112.
- Martimort, Aimé Georges; Dalmais, Irénée-Henri OP; Jounel, Pierre (eds), *The Liturgy and Time*. Vol. 4 of *The Church at Prayer*. Collegeville: The Liturgical Press, 1985.
- Martinez, Ronald L. «Dante's Forese, the Book of Job, and the Office of the Dead: a Note on *Purgatorio* 23». *Dante Studies, with the Annual Report of Dante Society*, n.s., 120, 2002, 1-16.
- McIntyre, John. *St. Anselm and His Critics. A Re-Interpretation of the "Cur Deus Homo"*. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1954.
- Mellone, Attilio. «Il primato di Cristo secondo Dante». Mellone, Attilio, *Saggi e letture dantesche*. Salerno: Editrice Gaia, 2005, 373-91.
- Mineo, Nicolò. «Lettura di *Inferno* XXIII». Cristaldi, Sergio; Tramontana, Carmelo (a cura di), *L'opera di Dante fra Antichità, Medioevo ed epoca moderna*. Catania: Cooperativa Universitaria Editrice catanese di Magistero, 2008, 11-69.
- Mocan, Mira. «Canto XXIII. Vedere la 'vera luce' nel Cielo delle Stelle Fisse. Il trionfo di Cristo e Maria». Malato, Enrico; Mazzucchi Andrea (a cura di), *Paradiso. Canti XVIII-XXXIII*. Vol. 3, t. 2 di *Cento canti per cento anni*. Roma: Salerno Editrice, 2015, 671-97. *Lectura Dantis Romana*.
- Nees, Lawrence. «On the Image of Christ Crucified in Early Medieval Art». Ferrari, Michele C. (a cura di), *Il Volto Santo in Europa, culto e immagini del Crocifisso nel Medioevo = Atti del convegno internazionale di Engelberg* (13-16 settembre 2000). Lucca: Istituto storico lucchese, 2005, 345-73.
- Neff, Amy. «The Pain of Compassion. Mary's Labor at the Foot of the Cross». *The Art Bulletin*, 130, 1998, 245-73.
- Ó Carragáin, Éamonn. *Ritual and the Rood: Liturgical Images and the Old English Poems of the Dream of the Rood Tradition*. Toronto: University of Toronto Press, 2005.
- Ozanam, Frederic. *Les poètes franciscains en Italie au treizième siècle*. Paris: Lecoffre, 1852.
- Paroli, Teresa. «Il Lamento di Maria tra lauda e dramma». Graciotti, Sante; Vasoli, Cesare (a cura di), *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del Basso Medioevo = Atti del Convegno di Studio promosso dalla Fondazione Giorgio Cini* (Venezia, 19-23 novembre 1990). Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1995, 231-93.
- Pegoretti, Anna. «'Nelle scuole delli religiosi': materiali per Santa Croce nell'età di Dante». *L'Alighieri*, n.s., 50, 2017, 5-55.
- Pertile, Lino. «Sul dolore nella *Commedia*». Terzoli, Maria Antonietta; Asor Rosa, Alberto; Inglese, Giorgio (a cura di), *Letteratura e filologia tra Svizzera e Italia. Studi in onore di Guglielmo Gorni*, vol. 1. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, 105-20.

- Pickering, Frederick. «The Gothic Image of Christ: The Sources of Medieval Representations of the Crucifixion». Pickering, Frederick Pickering, *Essays on Medieval German Literature and Iconography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980, 3-29.
- Potestà, Gianluca. *Storia ed escatologia in Ubertino da Casale*. Milano: Vita e Pensiero, 1980.
- Prandi, Stefano. «L'albero del male: *Inferno* XXXIV, 1-84». Prandi, Stefano, *Il 'diletto legno'. Aridità e fioritura mistica nella "Commedia"*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1994, 13-86.
- Prentice, Robert OFM «The Voluntarism of Duns Scotus, as Seen in His Comparison of the Intellect and the Will». *Franciscan Studies*, 28, 1968, 63-103.
- Rokseth, Yvonne. «La liturgie de la Passion vers la fin du Xe siècle». *Revue de musicologie*, 31, 1949, 9-26; 32, 1950, 1-58.
- Rubin, Miri. *Emotion and Devotion. The Meaning of Mary in Medieval Religious Cultures*. Budapest: Central European University Press, 2009.
- Rubin, Miri. *Mother of God. A History of the Virgin Mary*. London: Alan Lane, 2009.
- Ryan, Christopher. «*Paradiso* VII: Marking the Difference Between Dante and Anselm». Barnes, John; Ó Cuilleanaín, Cormac (eds), *Dante and the Middle Ages: Literary and Historical Essays*. Dublin: Irish Academic Press, 1995, 117-37.
- Sabbatino, Pasquale. «La Croce nella *Divina Commedia*». *Critica letteraria*, 115-6, 2002, 275-98.
- Sandberg-Valalà, Evelyn. *La croce dipinta italiana e l'iconografia della Passione*. Roma: Multigrafica Editrice, 1985.
- Santi, Francesco. «Lucifero e Dante. La poetica della 'morta poesi'». *Il diavolo nel Medioevo = Atti del XLIX Convegno storico internazionale* (Todi, 14-17 ottobre 2012). Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2013, 195-215.
- Sasso, Gennaro. «'... a far vendetta corse | della vendetta del peccato antico' (*Pd* VI 92-3)». *Bollettino di Italianistica. Rivista di critica, storia letteraria, filologia e linguistica*, 3(1), 2006, 15-40.
- Schnapp, Jeffrey T. «Unica spes hominum, crux, o venerabile signum». Schnapp, Jeffrey T., *The Transfiguration of History at the Center of Dante's "Paradise"*. Princeton: Princeton University Press, 1986, 70-169.
- Schuler, Carol M. «The Seven Sorrows of the Virgin: Popular Culture and Cultic Imagery in Pre-Reformation Europe». *Simiolus*, 21(1-2), 1992, 5-28.
- Scott, John A. «The She-wolf and the Shepherds (*Purgatorio* XIX-XX)». Scott, John A., *Dante's Political Purgatory*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996, 158-78.
- Southern, Richard W. *The Making of the Middle Ages*. New Haven: Yale University Press, 1953.

- Southern, Richard W. *Saint Anselm and His Biographer. A Study of Monastic Life and Thought (1059-1130)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
- Sloyan, Gerard S. *Jesus on Trial: The Development of the Passion Narratives and Their Historic and Ecumenical Implications*. Philadelphia: Fortress Press, 1973.
- Szövérfy, Joseph. «'Crux Fidelis...' Prolegomena to a History of the Holy Cross Hymns». *Traditio*, 22, 1966, 1-41.
- Tuccillo, Luigi. «La scena della passione tra *visio* e *actio* nella letteratura meditativa e nell'arte tardomedievali». URL <https://www.academia.edu/26145843> (2018-12-07).
- Van Nieuwenhove, Rik. «Bearing the Marks of Christ's Passion: Aquinas' Soteriology». Van Nieuwenhove, Rik; Wawrykow, Joseph (eds), *The Theology of Thomas Aquinas*. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 2005, 277-302.
- Viladesau, Richard. *The Beauty of the Cross. The Passion of Christ in Theology and the Arts from the Catacombs to the Eve of the Renaissance*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Viladesau, Richard. *The Crucifixion of Jesus: History, Myth, Faith*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Von Balthasar, Hans U. *Stili laicali. Dante, Giovanni della Croce, Pascal, Hamann, Solov'ev, Hopkins, Péguy*. Vol. 3 di *Gloria. Una estetica teologica*. Milano: Jaca Book, 1976.
- Ward, Thomas M. «Voluntarism, Atonement, and Duns Scotus». *Heythrop Journal*, 58, 2017, 37-43.
- Watt, Mary Alexandra. *The Cross that Dante Bears: Pilgrimage, Crusade, and the Cruciform Church in the "Divine Comedy"*. Gainesville: University Press of Florida, 2005.
- Wright, David F. «Justification in Augustine». McCormack, Bruce L. (ed.), *Justification in Perspective: Historical Developments and Contemporary Challenges*. Grand Rapids (MI): Baker Academic, 2006, 55-72.

Theologus Dantes

Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti

a cura di Luca Lombardo, Diego Parisi e Anna Pegoretti

Una proposta per *Paradiso* VII, 145-8

Enrico Fenzi

(Studiolo indipendente)

Abstract The essay moves from the need to correctly interpret vv. 145-8 of canto VII of the *Paradiso*, alluding to the resurrection of bodies. In general, it was understood that the sacrifice of Christ, to which the discourse on the resurrection is directly connected, freed man from original sin, and thus restored him to the original condition in which the body would have been eternal as the fruit of direct creation (vv. 67-72), such as angels, the heavens and the raw material. In these terms, the explanation of the final verses, which makes the death of the body a sort of interval or parenthesis between two eternities, appears, if not explicitly heretical, very daring, and some scholars have thought of a peculiarly Dantean devolution. Moreover, it is in contrast with the doctrine clearly shown by Aquinas in his *Compendium Theologiae*, according to which originally the body was not properly immortal but rather rendered incorruptible by the soul that would have, so to say, adequate it to itself. In other words, the body would have enjoyed the privilege of the *posse non mori*, lost with the sin of our forefathers; only with the incarnation of Christ and with redemption such privilege would have changed nature, and the body would have acquired the prerogative of the *non posse mori*, which is of the real immortality and which it will enjoy at the time of the final judgment.

Keywords Creation. Body. Incarnation. Incorruptibility. Eternity. *Posse non mori* | *non posse mori*.

Lo spunto iniziale dal quale muove questo intervento è offerto da Christian Moevs, il quale nel suo volume *The Metaphysics of Dante's "Comedy"*¹ osserva che i versi conclusivi di *Par. VII*, 145-8:

E quindi puoi argomentare ancora
vostra resurrezion, se tu ripensi
come l'umana carne fessi allora
che li primi parenti intrambo fensi,

1 Moevs, *The Metaphysics*, 130. Lo studioso si rifà per il suo giudizio a quanto già argomentava O'Keeffe, *Dante's Theory of Creation*, rimasto tuttavia del tutto inascoltato, come implicitamente lamenta anche Robert Hollander nel suo commento *ad loc* (disponibile sul DDP). Anticipo che il presente contributo mira all'interpretazione di quei versi finali del canto VII, e per questo deve almeno sfiorare temi teologici quali la creazione, i rapporti tra anima e corpo, l'incarnazione, la resurrezione dei corpi, nei quali non mi azzardo ad entrare e per i quali sono sempre ottime guide gli studi di Nardi, *Dante e la cultura medievale* (in part. i capp. VIII, IX e X) e *Studi di filosofia medievale* (in particolare l'ultimo capitolo). Sulla resurrezione si veda il ricco Walker Bynum, *The Resurrection of the Body* e, per quanto riguarda Dante, Bartoli, *Il tema della resurrezione*.

sono i «most misunderstood» della *Commedia*. Il tema è in effetti assai delicato, trattandosi della resurrezione della carne il giorno del Giudizio finale: dogma centrale del cristianesimo che ha il suo più forte fondamento in san Paolo, nella prima lettera ai Corinzi, e specialmente ‘scandaloso’ perché ribaltava dalle fondamenta la visione platonica e classica del corpo-prigione. Secondo tale visione, infatti, l’anima, scintilla della divina sostanza celeste, sarebbe stata rinchiusa per qualche sua colpa nel corpo, e solo con la morte si sarebbe liberata da questo opaco involucro che l’aveva oppressa e umiliata con le sue bassezze, per risalire pura al cielo dal quale era primamente discesa.² Vediamo dunque di fissare gli elementi indispensabili per chiarire un complesso nodo di questioni, ripartendo dal testo di Dante.

Sempre è stato sottolineato il carattere speculativo e teologico del canto VII, dedicato a contenuti primari della dottrina cristiana: l’incarnazione di Cristo, il suo sacrificio sulla croce e la redenzione del genere umano, posti in forma fortemente ellittica già nel canto precedente, il ‘canto di Giustiniano’:

[...] la viva giustizia che mi spira,
li concedette, in mano a quel ch’i’ dico [*i.e.* l’imperatore Tiberio],
gloria di far vendetta a la sua ira.
Or qui t’ammira in ciò ch’io ti replico:
poscia con Tito a far vendetta corse
de la vendetta del peccato antico.
(*Par.* VI, 88-93)

Di qui, dalla perplessità suscitata da questa apparentemente paradossale ‘vendetta’ di una ‘vendetta’, cioè dalla giusta punizione di una punizione ch’era stata tuttavia pur essa giusta, comincia la lunga esposizione di Beatrice nel canto successivo:

Secondo mio infallibile avviso,
come giusta vendetta giustamente
punita fosse, t’ha in pensier miso;
ma io ti solverò tosto la mente *etc.*
(*Par.* VII, 19-22)

In Cristo uomo, concreto rappresentante del genere umano colpevole del peccato originale, fu infatti giusta la punizione redentrice decretata da

2 Non voglio gravare queste note di troppa bibliografia, ricavabile del resto da quanto si citerà, e il tema è per altro notissimo. Per il momento mi basta rimandare a questa concezione com’è esposta tra altri da Virgilio, *Aen.* VI, 722-51 e *Georg.* IV, 219-27, e da Macrobio, *Commentarium in Somnium Scipionis*, I 14, 1 ss., e al classico studio di Courcelle, *Tradition platonicienne*.

una autorità legittima come quella dell'impero. Ma al tempo di Tito fu poi altrettanto giusta la punizione del popolo ebraico che aveva voluto quella punizione, dal momento che essa non poteva non offendere la persona divina, che aveva assunto natura umana:

La pena dunque che la croce porse
s'a la natura assunta si misura,
nulla già mai sì giustamente morse;
e così nulla fu di tanta ingiura,
guardando a la persona che sofferse,
in che era contratta tal natura.
(*Par. VII, 40-5*)

Questa spiegazione, a sua volta, ne trascina un'altra, che Beatrice dà anticipando di nuovo la prevedibile domanda di Dante:

Tu dici: 'Ben discerno ciò ch'i' odo;
ma perché Dio volesse, m'è occulto,
a nostra redenzion pur questo modo'.
(*Par. VII, 55-7*)

Solo chi è 'adulto nell'amore' può comprendere perché la volontà di Dio abbia riscattato l'umanità dalla sua colpa mediante il sacrificio del Figlio. La spiegazione di Beatrice, infatti, si apre e sprofonda nella prospettiva della creazione quale frutto del radiante amore divino che ha creato «sanza mezzo», cioè direttamente e senza intervento delle cause seconde, gli angeli, l'uomo, i cieli e la materia prima, che a ciò devono l'eternità, la libertà e la 'conformità' nei confronti del Creatore. È infatti evidente che l'impronta lasciata direttamente da Dio resti indelebile:

Ciò che da lei [*i.e.* la divina bontà] senza mezzo distilla
non ha poi fine, perché non si move
la sua impronta quand'ella sigilla.
Ciò che da essa senza mezzo piove
libero è tutto, perché non soggiace
a la virtute de le cose nove.
(*Par. VII, 67-72*)

Ma l'uomo, fornito di un insieme di doni riassumibile in una privilegiata condizione di 'conformità' con la natura divina, con il peccato originale fu privato di tale sublime dignità:

Vostra natura, quando peccò *tota*
nel seme suo, da queste dignitadi,

come di paradiso, fu remota,
(*Par.* VII, 85-7)

sì che avrebbe potuto poi recuperarla o con i suoi propri mezzi, o per «cortesìa», cioè per un atto di grazia di Dio medesimo. Ma l'uomo non poteva arrivare a tanto, ch  nessuna contrizione avrebbe potuto compensare l'infinita enormità della colpa, sì che la riparazione non poteva che essere rimessa al potere divino attraverso le sue due vie, della misericordia e della giustizia. E Dio le ha percorse entrambe, coniugando misericordia e giustizia nel sacrificio del Figlio che ha riscattato l'umanità intera dalla colpa offrendo sé stesso quale colpevole. Le basi di questo discorso sono puntualmente fondate con precisi riscontri letterali su Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III^a, q. 46, a. 1, *ad tertium*, debitamente citato dai commentatori, di cui si veda almeno questo passo:

dicendum quod hominem liberari per passionem Christi conveniens fuit et misericordiae et iustitiae eius. Iustitiae quidem, quia per passionem suam Christus satisfecit pro peccato humani generis, et ita homo per iustitiam Christi liberatus est. Misericordiae vero quia, cum homo per se satisfacere non posset pro peccato totius humanae naturae [...] Deus ei satisfactorem dedit Filium suum [...] Et hoc fuit abundantioris misericordiae quam si peccata absque satisfactione dimisisset.³

Fissati questi punti fermi, ancora nella forma di una anticipata risposta a un possibile dubbio di Dante (*Par.* VII, 124 : «Tu dici ...», come sopra, al v. 55), Beatrice prosegue con una sorta di appendice, immaginando di dover rispondere a una nuova domanda. I quattro elementi: acqua, fuoco, aria e terra, insieme a tutti i loro composti, sono stati indubbiamente cre-

3 «La liberazione dell'uomo mediante la passione di Cristo era consona sia alla misericordia che alla giustizia di Dio. Alla giustizia, perché Cristo con la sua passione riparò il peccato del genere umano: e così l'uomo fu liberato dalla giustizia di Cristo. Alla misericordia, perché non essendo l'uomo, di per sé, in grado di soddisfare per il peccato di tutta la natura umana [...] Dio gli concesse quale riparatore il proprio Figlio [...] E ciò fu un atto di misericordia più grande che il condono dei peccati senza alcuna soddisfazione» (qui e in seguito le traduzioni della *Summa Theologiae* sono quelle a cura dei Frati Domenicani, nell'Edizioni Studio Domenicano). L'ultima frase citata è ritradotta così da Dante, *Par.* VII, 115-7 : «ché più largo fu Dio a dar se stesso | per far l'uom sufficiente a rilevarsi, | che s'elli avesse sol da sé dimesso», il quale prosegue (vv. 118-9) affermando che senza l'incarnazione di Cristo «tutti li altri modi erano scarsi | a la giustizia». Ora, Tommaso poco avanti il passo citato, espone quello che è il suo costante pensiero, e cioè che l'infinita potenza di Dio, parlando in assoluto, avrebbe reso possibili altre soluzioni, e in particolare aggiunge che anche il puro e semplice perdono da parte di Dio non sarebbe stato contro la giustizia, essendo Egli l'offeso. Di qui, nel suo recente (e attentissimo) commento, Giorgio Inglese suggerisce che, nel caso, la considerazione di Dante possa rifarsi ad Anselmo che nel suo *Cur Deus homo*, I, 12 (lo si dovrà citare ancora, come un testo fondamentale) scriveva che «non decet Deum peccatum sic impunitum dimittere» (Inglese, *ad Par.* VII, 115-20).

ati ma altrettanto indubbiamente sono soggetti a corruzione; e ciò com'è possibile alla luce di quanto è stato detto sugli effetti della creazione? La risposta permette di tornare più diffusamente sulla differenza tra 'creazione diretta', o immediata, da parte di Dio, e 'creazione indiretta' o 'mediata', formula impropria per indicare la mediazione delle cause seconde che s'interpongono tra Dio e le cose, cioè la virtù informativa dei cieli ai quali spetta di tradurre in atto ciò che nelle cose create sia in potenza.⁴ Alla creazione diretta, s'è detto, devono l'esistenza gli angeli, i cieli e la materia prima ancora priva di forma, mentre gli elementi concreti e corruttibili del mondo ricevono la loro forma da «queste stelle che 'ntorno a lor vanno» (*Par.* VII, 138). I raggi e i movimenti delle stelle, infatti, hanno la virtù di recare in atto la potenzialità vitale degli animali e delle piante, mentre la bontà divina «spira», e cioè insuffla direttamente, senza intermediari, l'anima (*Par.* VII, 142-3: «ma vostra vita senza mezzo spira | la somma beninanza»), la quale a sua volta sempre nutrirà il desiderio di tornare alla propria sorgente ricongiungendosi alla divinità che l'ha generata. Da quanto detto («quinci») è infine possibile ricavare argomenti in favore della resurrezione, se si ripensa a quello che la umana carne è diventata nella creazione di Adamo ed Eva.

Attraverso questo troppo veloce riassunto, che allude a una serie di intricate questioni teologiche, siamo tornati al punto avendo almeno chiarito il contesto di quei quattro versi citati in apertura, con i quali il canto si conclude imprimendo una nuova svolta al discorso. Una prima parafrasi può essere questa: 'Di qui, dalle cose appena dette («E quindi») puoi trarre argomenti a sostegno della resurrezione, se tu ripensi come divenne allora il corpo dell'uomo, quando Adamo ed Eva, nostri progenitori, furono entrambi formati'. Come sempre, tuttavia, le cose sono complesse. Già nei primi commentatori, del resto, spiccano alcune differenze. Iacomo della Lana intende la resurrezione come un ripristino delle condizioni edeniche, il che appare un po' sfasato rispetto al testo che per contro sottolinea la necessità di un percorso ispirato a coerenza logica ('argomentare... ripensare'):

Per le rasuni sovraditte si è rasonevele la resurrettione d'i corpi allo çudisio finale, aço che 'l corpo, che siando unido cum l'anima se meritò o peccò, abia quella remuneratione o pena ch'è comforma a la iustitia del Summo Creatore. Lo qual corpo resuscitado serrà in li boni cussi glorificado e mundo da omne turpitudine, come foe in li primi parenti

4 Vedi Gigante, *Teologia della creazione*, che per la parte finale che qui interessa non agiunge nulla alle chiose tradizionali, ma sviluppa un'importante discussione su altri nodi sensibili del canto, per es. puntualizzando quale senso occorra dare in Dante alla tesi, negata in particolar modo da Tommaso, della 'creazione mediata' (solo Dio può creare), della quale invece molti l'hanno creduto seguace.

in lo stado de l'innocentia inanci che peccasseno. E po' dixe: la carne sarà cussì fatta com'ella se fé quando Adam et Eva fono de Deo fatti. (Iacomo della Lana EN, *Par.* VII, 145)

L'Ottimo prende un'altra via, altrettanto motivata e altrettanto fuori bersaglio, seppur di grande ma non immediata portata ermeneutica, scrivendo che l'uomo deve sperare di sé

quello che Dio uomo in carne diede; noi conosciamo che con Dio uomini risucitarono; quelli uomini noi siamo certi che furono schiettamente uomini. Se noi siamo dunque membri del nostro ricomperatore, stimiamo farsi in noi quello ch'è fatto nel capo nostro, Cristo, (Ottimo DDP, *Par.* VII, 145-8)

e dunque proiettando la nostra resurrezione su quella di Cristo. Ma infine, è da Pietro Alighieri in poi che la spiegazione fa centro su quello che diventerà il nodo della questione. Scrive dunque Pietro:

Unde reassumit ista ratione argumentum validum ad resurrectionem nostrae carnis, quae immediate a Deo facta est, (Pietro Alighieri I-II DDP, *Par.* VII, 145-8)⁵

e le *Chiose Cassinesi* ribadiscono:

omnia a deo immediate producta sunt eterna et perpetua sed caro hominis a deo immediate fuit creata ergo erit eterna et perpetua; (Chiose Cassinesi DDP, *Par.* VII, 145-8)⁶

e così poi, anche se più diffusamente, Francesco da Buti:

noi veggiamo che ogni carne muore, dunqua conviene che questa morte sia a tempo, cioè de l'umana carne, e poi ritorni perpetua: imperò che Iddio la fece perpetua, (Buti DDP, *Par.* VII, 145-8)

e con lui Landino, Vellutello, Daniello, ecc. sino alla maggioranza dei commenti novecenteschi,⁷ tutti concordi nel dire che tra le due 'eternità' ga-

5 «Restringe in tal modo l'argomento capace di dimostrare la resurrezione della carne, che è stata creata direttamente da Dio» (traduzione dell'Autore).

6 «Tutto ciò che Dio ha creato direttamente è eterno e perpetuo, e la carne dell'uomo fu creata direttamente, e sarà perciò eterna e perpetua» (traduzione dell'Autore).

7 Si veda Cristoforo Landino: «Pone una conclusione corolaria, che la ragione già dectat pruova che noi dobbiamo resucitare colla propria carne. Imperochè Idio fece el corpo del

rantite al corpo, quella edenica perduta con il peccato originale e quella che seguirà alla resurrezione, la morte è 'a tempo', o meglio consiste in una 'sospensione', dato che, con l'anima, anche il corpo dell'uomo è frutto di creazione diretta, «senza mezzo». Insomma, la tradizione esegetica ha dato per certo che Dante in quei versi finali si riferisca a quanto aveva detto precedentemente ai vv. 67-72, e operando una sorta di corto circuito abbia inteso che il corpo in quanto tale – la «carne» – fosse stato creato immortale, come gli angeli, i cieli e la materia prima.

In questi precisi termini la tesi sarebbe tuttavia piuttosto forte, o forzata, anche se forse non esplicitamente eretica come vuole O'Keefe e oggi Moevs, e infatti non sono mancate voci diverse, più caute e talvolta apertamente critiche.⁸ Per esempio Steiner (1921):

Intende che il corpo umano, in quanto formato mediante natura si corrompe con la morte, ma risorgerà al giudizio finale in quanto in origine, nei progenitori, fu creato direttamente da Dio, (Steiner DDP, *Par.* VII, 145-8)

primo uomo senza mezo, et per questo sarà perpetuo, et di quello fece la prima femina. Adunque debba esser perpetuo, et chosì e nostri che sono da queglili; adunque la morte di ta' corpi conviene che sia a tempo» (Landino EN, *Par.* VII, 145-8); Vellutello: «*E quinci puoi*: possiamo per questa conclusione tener per fermo la resurrezione di tutti noi con la propria carne, avendola li nostri primi parenti, e consequentemente noi altri discesi da loro avuta da Dio senza mezo, e che s'ella si corrompe, come veggiamo che fa, che questo sia a tempo; ma che ultimamente debba esser eterna, come tegnam per fede» (Vellutello EN, *Par.* VII, 145-8). E ancora, per esempio, Baldassarre Lombardi (1791-2): «se tu rifletti come immediatamente fu nella formazione di Adamo ed Eva la carne nostra impastata dalle divine mani, e non per mezzo d'altra creata virtù, puoi argomentare, che la presente di lei corruzione sia cosa violenta, e che debba un dì cessare, e redintegrarsi e riunirsi all' anima» (Lombardi DDP, *Par.* VII, 145-8); Brunone Bianchi (1868): «*quinci*, dal principio stabilito, che le opere di Dio immediate non son corruttibili, puoi dedurre la resurrezione dell'umana carne, che essendo stata creata da Dio immediatamente, quando *fensi*, furon fatti, Adamo ed Eva, deve racquistare la sua incorruttibilità, che ora pei giusti fini di Dio può dirsi sospesa» (Bianchi DDP, *Par.* VII, 145-8); Casini-Barbi (1921): «*E quinci ecc.*: e da questo principio, che ciò che Dio crea immediatamente è eterno, puoi dedurre ancora la necessità della resurrezione della carne umana, se tu ripensi che la carne umana fu creata da Dio nella creazione di Adamo e d'Eva» (Casini-Barbi DDP, *Par.* VII, 145-8). Ma così, seppur con leggere varianti, i commenti di Scartazzini, Campi, Poletto, Torraca, Mestica, Provenzal, Porena, Mattalia, Chimenz, Giacalone, ecc.

8 Per esempio Mestica (1909): «L'argomentazione veramente non ha fondamenti di carattere necessario e dovrebbe aver valore soltanto per i due primi parenti, Adamo ed Eva, da Dio immediatamente creati e non per noi generati da cause seconde. Se la resurrezione della carne non ha che questo argomento, debolmente si appoggia, perché la stessa dottrina scolastica, seguita da Dante, parrebbe dovesse combatterlo» (Mestica DDP, *Par.* VII, 145-8). In precedenza già Giovanni da Serravalle (1416-7) e poi il Tasso (1555-68) avevano dato rilievo al fatto che il corpo di Adamo era stato composto *de limo terrae*, mentre quello di Eva derivava da una costola di Adamo.

oppure Scartazzini-Vandelli, Sapegno e Bosco-Reggio.⁹ La Chiavacci Leonardi, infine, dedica una particolare cura alla spiegazione di quei versi e scrive che l'argomento dantesco non è «del tutto stringente» e di fatto non è usato nella teologia della resurrezione, e nella specifica *Nota integrativa* al canto aggiunge:

Non è dunque da escludere che Dante [...] abbia ideato lui stesso il suo argomento come qui è formulato, dato che il principio della dignità suprema del corpo dell'uomo in quanto tale è tipico del suo pensiero e lo porta anche altrove (si cf. XIV 52-7 e nota) ad affermazioni che vanno al di là della teologia corrente al suo tempo. (Chiavacci Leonardi, *Nota integrativa a Par. VII*, 145-8)¹⁰

E ora il recente commento di Giorgio Inglese offre pur sempre l'interpretazione tradizionale del dettato dantesco, ma con maggior prudenza. Cita Tommaso, *Summa Theologiae* I^a, q. 91, a. 2: «prima formatio humani corporis non potuit esse per aliquam virtutem creatam, sed immediate a Deo»,¹¹ come già era stato fatto molte volte prima di lui. Ma lo studioso ne ricava qualcosa di diverso, anche se mantiene il riferimento alla creazione diretta. Dante suggerirebbe «che tale modalità formativa abbia conferito alla *carne* dell'uomo l'attitudine a risorgere, nel giorno del Giudizio», dando l'impressione di abbreviare «un argomento teologico più complesso». ¹² E documenta questo deciso mutamento di rotta con altre citazioni tommasiane ricavate da due capitoli, 151 e 152 del *Compendium theologiae* che qui riporto per intero:

9 Bosco e Reggio depotenziano, per dire così, le affermazioni di Dante osservando: «l'incarnazione e l'immortalità dell'anima e del corpo dell'uomo sono problemi di tale gravità e preminenza da non poter dipendere sostanzialmente da pieghe di discorsi precedenti, come Dante fa per il suo gusto di coerenza costruttiva e il bisogno di dar luogo a un discorso continuato di Beatrice» (Bosco, Reggio, *Par. VII*, 145-8).

10 Il rimando ai vv. 52-7 del canto XIV vale a sottolineare la singolare immagine di Dante, secondo la quale, dopo la resurrezione, il corpo godrà di una luce propria nettamente percepibile entro l'alone luminoso che l'avvolge, così come avviene per i carboni incandescenti. Non capisco però quando la Chiavacci Leonardi scrive: «quella carne gloriosa vince lo stesso splendore irradiato dall'anima (idea questa che non si ritrova nella teologia della resurrezione)» (*ad Par. XIV*, 52-7). Con la resurrezione, né l'anima né il corpo ora in perfetta consustanziale unità possiedono una luce propria, separata dall'altra, ma sono, insieme, quel *carbone*: vedi già Chiavacci Leonardi, *Le bianche stole*. Sul canto XIV rimando in particolare a Gragnolati, *Paradiso XIV*, saggio suggestivo nell'analizzare la resurrezione com'è concepita da Dante, quale incremento di luce e felicità, in una dimensione di perfezione umana entro la quale la materialità del corpo, l'individualità e la memoria sono parti fondamentali dell'esperienza del Paradiso.

11 «La prima formazione del corpo umano non poteva derivare da una virtù creata, ma doveva derivare immediatamente da Dio».

12 Inglese, *ad Par. VII*, 112.

[151] Quomodo ad perfectam beatitudinem animae rationalis oportet eam corpori reuniri. Considerandum est autem, quod non potest esse omnimoda immobilitas voluntatis, nisi naturale desiderium totaliter impleatur. Quaecumque autem nata sunt uniri secundum naturam suam, naturaliter sibi uniri appetunt: unumquodque enim appetit id quod est sibi conveniens secundum suam naturam. Cum igitur anima humana naturaliter corpori uniatur, ut supra ostensum est, naturale ei desiderium inest ad corporis unionem. Non poterit igitur esse perfecta quietatio voluntatis, nisi iterato anima corpori coniungatur: quod est hominem a morte resurgere. Item. Finalis perfectio requirit perfectionem primam. Prima autem perfectio uniuscuiusque rei est ut sit perfectum in sua natura, finalis vero perfectio consistit in consecutione ultimi finis. Ad hoc igitur quod anima humana omnimode perficiatur in fine, necesse est quod sit perfecta in sua natura: quod non potest esse nisi sit corpori unita. Natura enim animae est ut sit pars hominis ut forma. Nulla autem pars perfecta est in sua natura nisi sit in suo toto. Requiritur igitur ad ultimam hominis beatitudinem ut anima rursum corpori uniatur. Adhuc. Quod est per accidens et contra naturam, non potest esse sempiternum. Necesse est autem hoc quod est animam a corpore separatam esse, per accidens esse et contra naturam, si hoc per se et naturaliter inest animae ut corpori uniatur. Non igitur anima erit in perpetuum a corpore separata. Cum igitur eius substantia sit incorruptibilis, ut supra ostensum est, relinquitur quod sit iterato corpori unienda. [152] Quomodo separatio animae a corpore sit secundum naturam, et quomodo contra naturam. Videtur autem animam a corpore separari non esse per accidens, sed secundum naturam. Corpus enim hominis ex contrariis compositum est. Omne autem huiusmodi naturaliter corruptibile est. Corpus igitur humanum est naturaliter corruptibile. Corrupto autem corpore est necesse animam separatam remanere, si anima immortalis est, ut supra ostensum est. Videtur igitur animam a corpore separari esse secundum naturam. Considerandum est ergo quomodo sit secundum naturam, et quomodo contra naturam. Ostensum est enim supra quod anima rationalis praeter modum aliarum formarum excedit totius corporalis materiae facultatem, quod eius operatio intellectualis demonstrat, quam sine corpore habet. Ad hoc igitur quod materia corporalis convenienter ei aptata fuerit, necesse fuit quod aliqua dispositio corpori superadderetur, per quam fieret conveniens materia talis formae. Et sicut haec forma a solo Deo exit in esse per creationem, ita illa dispositio naturam corpoream excedens, a solo Deo corpori humano attributa fuit, quae videlicet ipsum corpus incorruptum conservaret, ut sic perpetuitati animae conveniret. Et haec quidem dispositio in corpore hominis mansit, quamdiu anima hominis Deo adhaesit. Aversa autem anima hominis per peccatum a Deo, convenienter et corpus humanum illam supernaturalem dispositionem perdidit per quam immobiliter animae subdebatur, et sic

homo necessitatem moriendi incurrit. Si igitur ad naturam corporis respiciatur, mors naturalis est; si vero ad naturam animae, et ad dispositionem quae propter animam supernaturaliter humano corpori a principio indita fuit, est per accidens et contra naturam, cum naturale sit animae corpori esse unitam.¹³

Siamo al punto. Chiarissimamente, per Tommaso il corpo 'non' è stato creato immortale, ma è stato dotato di una disposizione supplementare che rendesse la materia adeguata alla sua propria forma, cioè all'anima, questa sì immortale per creazione diretta, come gli angeli. Si veda ancora

13 «[151] *Come, per la sua perfetta felicità, l'anima razionale debba unirsi al corpo.* Si deve considerare che non ci può essere una totale cessazione del volere sin che il desiderio naturale non sia completamente soddisfatto. Tutte le cose nate per unirsi secondo la loro natura desiderano naturalmente unirsi tra loro: ciascuna cosa, infatti, desidera ciò che ad essa conviene secondo la sua propria natura. Ora, essendo l'anima umana naturalmente unita al corpo, come sopra abbiamo mostrato, essa prova il desiderio naturale di unirsi ad esso: non potrebbe infatti esistere il perfetto appagamento della volontà se l'anima non tornasse a unirsi al corpo, il che, per l'uomo, significa risorgere. *Item.* La perfezione finale esige la perfezione originaria, e la prima perfezione di ciascuna cosa è di essere perfetta secondo la sua propria natura, mentre la perfezione finale consiste nel raggiungimento del suo fine ultimo. Affinché l'anima umana raggiunga il proprio fine, è necessario che sia perfetta secondo la sua natura, il che non può essere se non è unita al corpo. La natura dell'anima, infatti, è parte dell'uomo come sua propria forma: e nessuna parte è perfetta nella sua natura se non lo è nel tutto. All'ultima felicità dell'uomo si richiede dunque che l'anima sia di nuovo unita al corpo. *Adhuc.* Ciò che è per accidente e contro natura non può essere eterno. È dunque necessario che l'anima sia separata dal corpo solo per accidente e contro natura, se è vero che per sé e naturalmente è proprio dell'anima essere unita al corpo. Ed essendo la sua sostanza incorruttibile, come s'è mostrato sopra, ne consegue che debba di nuovo unirsi al corpo. [152] *In che modo la separazione di anima e corpo sia secondo natura, e in che modo contro natura.* Sembra che l'anima si separi dal corpo per natura e non per accidente. Il corpo umano, infatti, è composto di elementi tra di sé discordanti: ogni cosa siffatta è corruttibile, e il corpo umano è dunque corruttibile per natura. Quando il corpo è morto è necessario che l'anima, che abbiamo dimostrato immortale, ne resti separata. Sembra insomma che sia del tutto naturale che l'anima lasci il corpo. Si deve però considerare che cosa sia secondo natura e cosa contro natura. Abbiamo mostrato sopra che l'anima razionale eccede oltre modo la facoltà di tutta la materia corporale delle altre forme, come mostra l'operatività intellettuale che essa possiede senza il corpo. Affinché la materia corporale fosse convenientemente adattata all'anima, fu necessario che il corpo fosse dotato di una disposizione supplementare che rendesse la materia adatta a tale forma. E poiché tale forma riceve il suo essere solo da Dio attraverso la creazione, quella disposizione eccedente la natura corporale fu attribuita direttamente da Dio al corpo dell'uomo perché lo conservasse incorrotto e dunque potesse corrispondere all'immortalità dell'anima. Questa disposizione si conservò nel corpo dell'uomo sin che l'anima aderì a Dio: quando se ne allontanò per il peccato, il corpo giustamente perdette quella disposizione soprannaturale attraverso la quale si conformava fedelmente all'anima, e così l'uomo precipitò nella inevitabilità della morte. Concludendo, se si guarda alla natura del corpo la morte è naturale; se invece si guarda alla natura dell'anima e alla disposizione soprannaturale di cui il corpo dell'uomo fu dapprincipio dotato in servizio dell'anima, allora la morte del corpo è per accidente e contro natura, essendo cosa naturale che l'anima vada unita al corpo» (traduzione dell'Autore; enfasi aggiunte).

quanto la *Summa* specifica più avanti (q. 97, a. 1), ove ci si chiede se l'uomo nello stato di innocenza era immortale:

Respondeo dicendum quod aliquid potest dici incorruptibile tripliciter. Uno modo, ex parte materiae, eo scilicet quod vel non habet materiam, sicut angelus; vel habet materiam quae non est in potentia nisi ad unam formam, sicut corpus caeleste. Et hoc dicitur secundum naturam incorruptibile. Alio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte formae, quia scilicet rei corruptibili per naturam, inhaeret aliqua dispositio per quam totaliter a corruptione prohiberetur. Et hoc dicitur incorruptibilis secundum gloriam, quia, ut dicit Augustinus in epistula ad Dioscorum [ep. 118, 3], 'tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis, idest incorruptionis vigor'. Tertio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte causae efficientis. Et hoc modo homo in statu innocentiae fuisset incorruptibilis et immortalis. Quia, ut Augustinus dicit in libro *De Quaest. Vet. et Nov. Test* [19], 'Deus hominem fecit, qui quandiu non peccaret, immortalitate vigeret, ut ipse sibi auctor esset aut ad vitam aut ad mortem'. Non enim corpus eius erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem; sed inerat animae vis quaedam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quandiu ipsa Deo subiecta mansisset. Quod rationabiliter factum est. Quia enim anima rationalis excedit proportionem corporalis materiae, ut supra [q. 76 a. 1] dictum est. Conveniens fuit ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporali materiae [...] Ad tertium dicendum quod vis illa praeservandi corpus a corruptione, non erat animae humanae naturalis, sed per donum gratiae. Et quamvis gratiam recuperaverit ad remissionem culpae et meritum gloriae, non tamen ad amissae immortalitatis effectum. Hoc enim reservabatur Christo, per quem naturae defectus in melius reparandus erat, ut infra [III^a, q. 14, a. 4, ad 1] dicitur. Ad quartum dicendum quod differt immortalitas gloriae, quae promittitur in praemium, ab immortalitate quae fuit homini collata in statu innocentiae.¹⁴

14 «Risposta: una cosa può essere incorruttibile in tre modi. Primo, a motivo della materia: e cioè o perché è immateriale, come gli angeli, oppure perché ha una materia che è in potenza a una sola forma, come i corpi celesti. E un essere in queste condizioni è incorruttibile per natura. – Secondo, l'incorruttibilità può dipendere dalla forma: quando cioè una cosa corruttibile per natura acquista disposizioni tali per cui viene totalmente immunizzata dalla corruzione. E un simile essere è detto incorruttibile secondo la gloria: ed è quanto afferma Agostino nell'epistola a Dioscoro [ep. 118, 3]: «Dio conferì all'anima una natura così potente da far rifluire sul corpo, dalla propria beatitudine, la pienezza della salute, cioè il vigore dell'incorruttibilità». – Terzo, una cosa può essere incorruttibile in forza della causa efficiente. E questo è il modo in cui l'uomo sarebbe stato incorruttibile e immortale nello stato di innocenza. Scrive infatti [Pseudo-] Agostino/Ambrosiaster nelle *Questioni sul*

Insomma, dinanzi all'ossimoro della 'eternità provvisoria' o più correttamente della sospensione dei processi naturali di corruzione goduta dall'uomo nella sua originale condizione di innocenza, Tommaso ribadisce che non è stato il diretto atto creatore di Dio a rendere incorruttibile il corpo dell'uomo, ma una speciale *vis animae*, cioè il potere concesso dalla grazia divina all'anima di attrarre e per dir così rendere a sé compatibile e obbediente qualcosa che per propria natura eterno non era, e proprio per questo avrebbe potuto esserle d'ostacolo (cf. in part. *Contra Gentiles*, IV, 52): sì che una tale incorruttibilità configura una condizione affatto diversa dall'eternità di gloria della quale il corpo risorto dei beati godrà al momento del Giudizio finale. Come ha riassunto Émile Vetö:

Thomas a bien conscience que dans le cadre de la métaphysique aristotélécienne, une réalité composée comme le demeure le corps humain même glorieux, ne peut par définition être incorruptible en elle-même, car la possibilité de la décomposition est structurellement inscrite en elle. Dejà, dans sa condition prélapsaire, c'est l'âme surelevée par la grâce qui protégeait de la mort un corps naturellement mortel, qui le devient effectivement dans sa condition postlapsaire. Rien ne change sinon qu'il est laissé à sa simple nature. Dans la gloire, le choix pour Dieu est définitif et la puissance de l'âme est telle que le corps ne peut plus du tout être séparé de l'âme. En lui même, toutefois, il reste composé et son incorruptibilité ne lui appartient pas en propre. (Vetö, *Le corps humain*, 113-4)¹⁵

vecchio e nuovo Testamento, 19 [col. 2227]: «Dio fece l'uomo in modo che potesse godere l'immortalità fino a che non avesse peccato; cosicché egli stesso doveva essere l'artefice della sua vita o della sua morte». Il suo corpo quindi non era indissolubile in forza di un suo intrinseco vigore di immortalità, ma vi era nell'anima una virtù conferita soprannaturalmente da Dio con la quale l'anima poteva preservare il corpo immune da ogni corruzione, finché essa stessa fosse rimasta sottoposta a Dio. E la cosa era ragionevole. Come infatti l'anima trascende i limiti della materia corporea, come è stato detto [q. 76 a. 1], così era conveniente che le fosse conferita inizialmente, per conservare il corpo, una virtù che trascendeva le capacità naturali della materia corporea [...] 3. La virtù che preservava il corpo dalla corruzione non era naturale per l'anima umana, ma era un dono di grazia. E sebbene l'uomo abbia recuperato la grazia, tale ricupero fu sufficiente a rimettere il peccato e a meritare la gloria, ma non a riottenere l'immortalità perduta. Una tale opera, infatti, era riservata a Cristo il quale, come vedremo, doveva riparare in meglio i difetti della natura, come avanti si dirà [III q. 14 a. 4 ad 1]. 4. L'immortalità della gloria, che ci è promessa in premio, differisce dall'immortalità conferita all'uomo nello stato di innocenza». Le citazioni dalle opere di Agostino nell'originale e in traduzione sono ricavate da S. Aurelii Augustini *Opera omnia*, in linea: *augustinus.it*, che offre i testi anche in versione italiana. Ma per il *De civitate Dei* la traduzione è ripresa da Agostino, *La città di Dio*.

15 E ciò vale anche per il corpo di Cristo dopo la resurrezione. Si vedano i rimandi di Vetö a *Contra Gent.* IV, 81-2; *Summa Theologiae*, I^a, q. 76, a. 5, ad 1; I^a-II^a, q. 85, a. 6, resp.; q. 87, a. 7 resp., e per il corpo di Cristo *Summa Theologiae*, III^a, q. 54, a. 2, ad 2. Il numero della rivista da cui traggio l'articolo è interamente dedicato al tema del corpo, sotto il titolo:

Naturalmente, per un argomento che ha tanti addentellati, si potrebbe e forse si dovrebbe citare ancora molto di Tommaso, a cominciare dalla *Summa contra Gentiles* nella quale questa materia è ordinatamente e chiaramente esposta nel l. IV, capp. 79 e seguenti. Ma, anche se questa impronta tommasiana è forte e indiscutibile, come torneremo a vedere (a proposito, nei nostri versi, *Par.* VII 139-43, Moore ha scritto che «Dante is little more than – as he has been termed – a poetic Aquinas»)¹⁶ volgiamoci a un'altra opera decisiva, il dialogo *Cur Deus homo* (1098) di sant'Anselmo. Come è stato scritto, l'argomentazione dantesca della redenzione, nei suoi tratti essenziali e in molti particolari è

una riproduzione concisa della dottrina della soddisfazione di *Anselmo*, come questi l'aveva esposta nel *Cur deus homo* e come era stata ripresa in sostanza dalla teologia successiva. Il fatto che D[ante] ne prenda in prestito, salvo poche eccezioni, il vocabolario, dimostra che la sua esposizione si rifà direttamente ad A[nselmo] e non a un teologo che ha ripreso la dottrina anselmiana. (Schmitt, *Anselmo d'Aosta*, 293)

È certamente così, ma non per questo Tommaso passa in secondo piano. Al contrario, si direbbe che Dante in qualche modo temperi la rigida tesi anselmiana della necessità assoluta di una adeguata riparazione del primo peccato accogliendo l'implicita correzione di Tommaso, e mettendo dunque l'accento più sulla misericordia che sulla giustizia divina (vd. sopra, nota 3). Il punto è che Anselmo aggancia in maniera vincolante il discorso sulla redenzione a un motivo che era già sfiorato in *Conv.* II, V, 12 e che il canto VII del *Para-*

Pensée antique et médiévale: un mépris du corps? Al proposito, si veda ancora, tra molte citazioni possibili, Tommaso d'Aquino, *Contra Gentiles*, IV, 81, 1-3: «considerandum est quod Deus, sicut supra dictum est, in institutione humanae naturae, aliquid corpori humano attribuit supra id quod ei ex naturalibus principiis debebatur: scilicet incorruptibilitatem quandam, per quam convenienter suae formae coaptaretur, ut sicut animae vita perpetua est, ita corpus per animam posset perpetuo vivere. Et talis quidem incorruptibilitas, etsi non esset naturalis quantum ad activum principium, erat tamen quodammodo naturalis [...] Anima igitur, praeter ordinem suae naturae, a Deo aversa, subtracta est dispositio quae eius corpori divinitus indita erat, ut sibi proportionaliter responderet, et secuta est mors. Est igitur mors quasi per accidens superveniens homini per peccatum, considerata institutione humanae naturae» («si deve tener presente che Dio, come sopra abbiamo mostrato [IV 52], nel creare la natura umana aveva concesso al corpo più di quanto richiedevano i suoi principi naturali: ossia una certa incorruttibilità che lo armonizzava bene con la sua forma, in modo che ad imitazione dell'anima cui spetta una vita immortale, anche il corpo potesse vivere per sempre. E questa incorruttibilità, pur non essendo naturale rispetto al suo principio attivo, era però naturale in una certa maniera [...] Essendosi però l'anima allontanata da Dio contro l'ordine stesso della sua natura, venne tolta al corpo quella disposizione che aveva ricevuto da Dio, per cui era armonizzata con l'anima, e ne seguì la morte. Perciò la morte, considerata in rapporto all'istituzione della natura umana, è quasi una cosa occasionale e accidentale, sopravvenuta all'uomo per il peccato»: trad. di Centi)

16 Moore, *Dante's Theory of Creation*, 144.

diso non raccoglie, mentre sarà ripreso in modo conciso ma intenso solo al sommo del Paradiso, nel cuore della ‘candida rosa’, all’altezza del canto XXX:

[...] Mira
 quanto è ‘l convento de le bianche stole!
 Vedi nostra città quant’ella gira;
 vedo li nostri scanni sì ripieni,
 che poca gente più ci si disira.
 (Par. XXX, 128-32)

Si tratta della tesi secondo la quale l’uomo sarebbe stato creato per ‘restaurare’ il numero degli angeli dopo la caduta di quelli che si ribellarono, e Dante dice appunto che non manca molto al completamento dell’operazione, alludendo così all’imminenza del Giudizio finale. Mi si permetta di non andare oltre sull’argomento, e solo di dire che Anselmo ci insiste molto per dimostrare che proprio quel destino di compiuta beatitudine angelica, al quale l’umanità era chiamata, esigeva lo speciale atto riparatore che solo il sacrificio di Cristo poteva compiere, visto che si trattava di tornare a rendere l’uomo degno del suo altissimo fine: se Dio avesse semplicemente perdonato, ebbene, avrebbe fatto «*beatum hominem propter peccatum*»!¹⁷ Con ciò, Dante ripete fedelmente gli snodi essenziali del discorso di An-

17 Anselmo d’Aosta, *Cur Deus homo*, II, 24. Ma vedi pure come Anselmo stringa l’argomento in II 6: «*Ans. Nihil autem est supra omne quod Deus non est nisi Deus. Boso. Verum est. Ans. Non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi Deus. Boso. Sic sequitur. Ans. Sed nec facere illam debet, nisi homo; alioquin non satisfacit homo. Boso. Non videtur aliquid justius. Ans. Si ergo, sicut constat, necesse est ut de hominibus perficiatur illa superna civitas; nec hoc esse valet, nisi fiat praedicta satisfactio, quam nec potest facere nisi Deus, nec debet nisi homo; necesse est ut eam faciat Deus homo*» («*Ans. Non esiste dunque nulla che oltrepassi ciò che Dio non è, se non Dio. Bosone. È vero. Ans. Per conseguenza solo Dio può rendere una simile soddisfazione. Bosone. È logico. Ans. Ma non deve farlo nessun altro all’infuori dell’uomo. In caso contrario non sarebbe l’uomo a dare soddisfazione. Bosone. Niente di più giusto. Ans. Se perciò, come risulta, è necessario che la città celeste sia completata con gli uomini, e se ciò non è possibile se non ci sia stata quella soddisfazione della quale abbiamo parlato, quella che solo Dio può rendere e solo l’uomo deve dare, è necessario che a darla sia il Dio uomo*») [le traduzioni dal *Cur Deus homo* sono dell’Autore]. Curiosamente il commento della Chiavacci Leonardi tace del motivo, ovviamente molto più complicato di quanto appaia da queste poche righe, della reintegrazione angelica, che direi evidente. Sull’argomento, mi limito a rinviare, oltre che alle pagine di Chenu, ‘*Cur homo*’, al volume di Novotný, ‘*Cur homo?*’ *A History*, che ne traccia la storia da Agostino sino a Tommaso. Si vedano in quest’ultimo le pagine 53-9, sulla posizione essenzialmente agostiniana di Anselmo, non solo nel *Cur Deus homo* ma anche nel *De casu diaboli*, e 133-6 e 140 per Tommaso, che accetta la cosa ma ne riduce la portata: «*homo non est simpliciter factus propter reparationem ruinae angelicae, sed propter fruitionem Dei*» (*Quaest. disp., De malo*, q. 16, a. 4 ad 16, «l’uomo non è fatto semplicemente per mettere riparo alla caduta degli angeli, ma per godere di Dio»; «*non est principalis finis creatione hominis reparatio ruinae angelicae*» (*Super Sent.* II, d. 3, q. 2, a. 1 ad 3 «il fine principale della creazione dell’uomo non consiste nel mettere riparo alla caduta degli angeli»).

selmo, e se l'interlocutore del dialogo, Bosone, resta perplesso dinanzi al fatto che Dio abbia permesso il sacrificio del Figlio, e chiede perché mai Dio non abbia potuto salvare l'uomo in qualche altro modo e, se lo poteva, perché l'ha fatto proprio in quel modo (I, 10: «Quaeritur enim cur Deus aliter hominem salvare non potuit; aut si potuit, cur hoc modo voluit»), Dante chiede a Beatrice in maniera del tutto analoga in *Par.* VII, 56-7:

ma perché Dio volesse, m'è occulto,
a nostra redenzion pur questo modo.

Ma nel dialogo Dante leggeva pure di qual genere fosse quell'apparente eternità edenica del corpo: non l'eternità, appunto, ma

quamdam immortalitatem, id est potestatem non moriendi: sed non erat immortalis haec potestas, quia poterat mori, ut scilicet ipsi non possent non mori. (*Cur Deus homo*, I, 18)¹⁸

E queste parole rimandano al modo tutto agostiniano di porre la differenza tra la prima 'provvisoria' eternità e la definitiva che seguirà al Giudizio, che è la differenza tra *posse non mori* e *non posse mori*:

Sicut enim prima immortalitas fuit, quam peccando Adam perdidit, posse non mori, novissima erit non posse mori: ita primum liberum arbitrium posse non peccare, novissimum non posse peccare. (Agostino, *De civ. Dei* XXII, 30, 3)¹⁹

18 «una certa immortalità, cioè il potere di non morire: ma un tale potere non era l'immortalità perché poteva venir meno, sì che non avrebbero potuto non morire».

19 «Come la prima immortalità, perduta da Adamo, era costituita dalla possibilità di non morire, l'ultima sarà l'impossibilità di morire; così la libera volontà all'inizio era la possibilità di non peccare, mentre alla fine sarà l'impossibilità di peccare» (trad. di Carena). Ma vedi anche XIII, 20, e molte volte altrove, e in specie nel l. VI del *De Genesi ad litteram*, per es. 25, 36: «Illud quippe ante peccatum, et mortale secundum aliam, et immortale secundum aliam causam dici poterat: id est mortale, quia poterat mori; immortale, quia poterat non mori. Aliud est enim non posse mori, sicut quasdam naturas immortales creavit Deus: aliud est autem posse non mori, secundum quem modum primus creatus est homo immortalis; quod ei praestabatur de ligno vitae, non de constitutione naturae: a quo ligno separatus est cum peccasset, ut posset mori, qui nisi peccasset posset non mori. Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio Conditoris» («Il corpo di Adamo infatti, prima che peccasse, poteva chiamarsi mortale per un verso e immortale per un altro: cioè mortale perché poteva morire, immortale invece perché poteva non morire. Una cosa è infatti non poter morire, come è il caso di certe nature create immortali da Dio; un'altra cosa è invece poter non morire, nel senso in cui fu creato immortale il primo uomo; questa immortalità gli era data non dalla costituzione della sua natura ma dall'albero della vita. Dopo ch'ebbe peccato, Adamo fu allontanato dall'albero della vita con la conseguenza di poter morire, mentre, se non avesse peccato, avrebbe potuto non morire. Mortale era dunque Adamo per la costituzione del suo corpo naturale, immortale per un dono concessogli dal Creatore»:

Tornando ora là donde siamo partiti, cioè ai versi finali del canto, pare dunque strano che Dante contraddica non solo le due *auctoritates*, Anselmo e Tommaso, alle quali ha affidato i contenuti del canto e la loro articolazione, ma contraddica anche Agostino e quindi tutta la consolidata tradizione che distingueva nettamente la speciale incorruttibilità edenica dall'«immortalità della gloria», per dirla con Tommaso: e soprattutto che lo faccia senza assumersi la responsabilità di un discorso diverso. In altri termini, l'equazione proposta dall'esegesi tradizionale: 'Dio ha creato *senza mezzo* il corpo umano, *ergo* tale corpo è un corpo eterno', suona alquanto brutale e irrelata (senza dire poi del fatto che ne ha ricavato il corpo «de limo terrae», e non dal nulla). Al proposito, si dovrebbe anche ricordare che nel nostro canto VII, 130-8, si danno per creati direttamente gli «angeli», il «paese sincero» (il cielo, sostanza semplice) con la sua virtù informante e la «materia prima», e che nel canto XXIX, 22 ss. si tornerà a parlare delle intelligenze angeliche, della materia prima e dei cieli come delle tre cose oggetto di creazione diretta, mentre del corpo umano si tace. E osservare che, a fronte di queste chiare affermazioni, qui nel canto VII l'eventuale aggiunta dell'«umana carne» alla lista non è esplicita, ma reticente e indiretta: 'argomenta... ripensa'. Per comodità, citiamo ancora i versi finali del canto:

L'anima d'ogne bruto e de le piante
di complexion potenziata tira
lo raggio e 'l moto de le luci sante;
ma vostra vita senza mezzo spira
la somma beninanza, e la innamora
di sé sì che poi sempre la disira.
E quindi puoi argomentare ancora
vostra resurrezion, se tu ripensi
come l'umana carne fessi allora
che li primi parenti intrambo fensi,
(*Par.* VII, 139-48)

e chiediamoci se sia possibile interpretare gli ultimi quattro diversamente da come è stato fatto. Un primo passo importante. I versi 139-44 spiegano, secondo la parafrasi di Inglese:

La virtù [*lo raggio e 'l moto*] delle stelle [*luci sante*] porta in atto [*tira*], dalla potenza di un (dato) complesso di elementi [*compression potenziata*], la forma [*anima*] di ogni vegetale e animale irrazionale [*bruto*] [...]

trad. di Centi). Altri rimandi nel citato volume di Walker Bynum, *The Resurrection of the Body*, 97 nota 137.

ma il Sommo bene soffia [*spira*] direttamente in voi l'anima [*vita*], e se ne fa amare in modo che, poi, ella ha sempre desiderio di lui. (Inglese, *ad Par.* VII, 139-41 e 142-4)

È una bella e concentrata descrizione di due processi diversi: da un lato l'azione mediata della creazione sulla vita dei vegetali e degli animali attraverso gli influssi celesti e i cicli naturali, e dall'altro la creazione diretta, immediata, dell'anima umana insufflata da Dio nella materia alla quale dà vita (*Gen* 2,7: «et factus est homo in animam viventem»: ma si veda naturalmente il processo della creazione nella 'lezione' di Stazio, in *Purg.* XXV) attraverso un atto di intima e coinvolgente partecipazione che lascia nell'anima, concepita come il 'respiro' di Dio, il sempiterno desiderio di tornare alla propria fonte. Anche questi versi possono essere discussi a lungo,²⁰ ma in questa sede basta osservare che Dante, sì, introduce di nuovo il principio della creazione diretta, «senza mezzo», del quale ha già parlato (*Par.* VII, 67 ss.), ma lo riferisce, e con particolare vigore, all'anima, 'non' al corpo. Non è cosa da poco, anche perché accentua il fatto che della pretesa creazione diretta del corpo, base dell'interpretazione tradizionale degli ultimi versi, non si parla in alcun modo, e resta semmai, quand'anche ci fosse, affatto sottintesa o allusa, come s'è già osservato.

Altro motivo di perplessità è il modo del successivo passaggio: «E quindi puoi argomentare ancora etc.». Per quanto ho potuto vedere tutti, in maniera esplicita o implicita, sono concordi nel riferire il «quindi» al lontano verso 67, staccando dunque i versi così introdotti dal filo immediato del discorso e facendone una sorta di corollario – che a qualcuno è apparso abbastanza immotivato e pretestuoso – di quanto là si diceva circa la necessaria eterna permanenza del 'sigillo' impresso direttamente da Dio. Ma è proprio sicuro che il «quindi» introduca un simile salto, quando parrebbe assai più normale e logico riferirlo a ciò che immediatamente precede, cioè all'affermazione che l'anima innamorata di Dio aspira a ricongiungersi a Lui nella beatitudine eterna? Anche l'«ancora» potrebbe andare in questo senso. Edward Moore, all'interno di un discorso che tiene fermo il rimando ai vv. 67-9, e dunque alla spiegazione tradizionale del passo, ha segnalato la corrispondenza tra i vv. 145-6: «E quindi puoi argomentare ancora | vostra resurrezion», e un passaggio del *Cur Deus homo*, II, 2-3: «Unde aperte quandoque futura resurrectio mortuorum probatur».²¹ Ma rileggiamo queste parole, che in effetti parrebbero riprese da Dante, nel loro contesto:

II.2. Quod autem talis factus sit, ut necessitate non moreretur, hinc facile probatur quia, ut jam diximus, sapientiae et iustitiae Dei repugnat,

20 Rimando per ciò a Gigante, *Teologia della creazione*.

21 Moore, *Dante's Theory of Creation*, 146.

ut cogeret mortem pati sine culpa, quem iustum ad aeternam fecit beatitudinem. Sequitur ergo quia, si mumquam peccasset, numquam moreretur. 3. Unde aperte quandoque futura resurrectio mortuorum probatur. Quippe si homo perfecte restaurandus est, talis debet restitui, qualis futurus erat si non peccasset [...] Quemadmodum igitur, si non peccasset homo, cum eodem quod gerebat corpore in incorruptibilitatem transmutandus erat, ita oportet, ut cum restaurabitur, cum suo in quo vivit in hac vita corpore restauretur.²²

Il discorso è piuttosto ellittico ma chiaro. In sintesi, il vecchio privilegio dell'incorruptibilità edenica – il *posse non mori* – è stato perduto con il peccato, ma è sufficiente a garantire che il giorno della definitiva assunzione alla beatitudine, quando l'uomo sarà riabilitato e diventerà per sempre quello che avrebbe dovuto essere, si trasformerà nel *non posse mori*, cioè nell'immortalità, attuandosi allora quel passaggio dall'incorruptibilità all'immortalità previsto sin dappprincipio. Con il passo di Anselmo, leggiamo anche un passo dal *Contra Gentiles* di Tommaso (IV, 79, 10). Stabilito che le anime sono immortali e secondo la loro essenza sono naturalmente unite al corpo,

Ostensum est enim [...] animas hominum immortales esse. Remanent igitur post corpora a corporibus absolutae. Manifestum est etiam [...] quod anima corpori naturaliter unitur: est enim secundum suam essentiam corporis forma. Est igitur contra naturam animae absque corpora esse. Nihil autem quod est contra naturam potest esse perpetuum. Non igitur perpetuo erit anima absque corpore. Cum igitur perpetuo maneat, oportet eam corpori iterato coniungi: quod est resurgere. Immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram.²³

22 «(II 2) Che l'uomo sia stato fatto in modo tale che non dovesse necessariamente morire, lo si prova facilmente dal fatto che, come ho già detto [I 9], è contrario alla sapienza e alla giustizia di Dio condannare a morte senza colpa chi Egli stesso ha creato giusto in vista della beatitudine eterna. Ne segue dunque che se l'uomo non avesse peccato non sarebbe morto. (3) Di qui, dimostra chiaramente che ci sarà, un giorno, la resurrezione dei morti. E se l'uomo deve essere perfettamente riabilitato, occorre che torni ad essere quello che sarebbe stato se non avesse peccato [...] Come, dunque, se l'uomo non avesse peccato, sarebbe stato trasformato entro una condizione di immortalità insieme allo stesso corpo che gestiva, così è inevitabile che quando sarà riabilitato, lo sarà con il corpo con il quale vive in questa vita».

23 «Abbiamo dimostrato che le anime umane sono immortali. Dopo la morte dei corpi restano dunque separate da essi. Ma è anche chiaro che l'anima è naturalmente unita al corpo, perché nella sua essenza è forma di un corpo. Perciò è contro natura che siano private del corpo. E niente che sia contro natura può essere eterno: né potrebbe esserlo l'anima priva per l'eternità del corpo. Per durare in eterno, occorre che torni ad essere unita al corpo: il che significa risorgere. Dunque, l'immortalità delle anime esige la futura resurrezione del corpo» (trad. di Centi). Tutto ciò pone la questione del 'desiderio del corpo' da parte dell'a-

Come ben si vede, sia in Anselmo che in Tommaso non solo è assente il discorso della creazione diretta del corpo che in questa circostanza si vorrebbe attribuire a Dante, ma la resurrezione è intesa come una restaurazione o riabilitazione dell'uomo, il quale si era vista sospesa quella speciale condizione di incorruttibilità che lo caratterizzava nell'Eden, e che per contro aveva subito la pena di un destino terreno di morte dal quale neppure il salvifico sacrificio di Cristo l'aveva sollevato. Solo il giorno del Giudizio avrebbe nuovamente goduto di quella condizione perduta: ma – ecco il punto – di necessità trasformata e per dire così potenziata e finalmente irrevocabile nella dimensione dell'eternità della gloria. Questo è il discorso che 'argomenta' la resurrezione: qui e, credo, anche in Dante, facendo centro, appunto, sull'anima, non sul corpo come entità a sé, e dunque collegando quegli ultimi quattro versi del canto a quelli che immediatamente precedono, relativi all'infusione dell'anima nella materia, che solo in quel momento diventa propriamente 'corpo'. Come scrive Moevs, nelle pagine citate al principio:

The body is ontologically dependent on the soul and has no existence apart from it, as all creation depends on Intellect-Being, and matter on form. Now the rational soul is immortal, since it is not dependent on nature. Because the rational soul or intelligence subsumes as itself the nutritive and sensitive life principles of the body, the natural entelechy or perfection of the immortal human soul is embodiment: it is in a sense incomplete, not fully itself, if it does not exercise all its intrinsic powers as or through a body. Incomplete, it would never experience the perfection of beatitude toward which its very nature disposes it, which means it would desire what is unattainable, which is against philosophical and natural principles. From all these considerations one might reasonably postulate the resurrection of the body. (Moevs, *The Metaphysics*, 130-1)²⁴

nima che è rimasta amputata di questa sua parte essenziale, intrinseca alla sua propria natura e senza la quale non può essere definita mediante il concetto di 'persona': «anima est pars humanae naturae, et non natura quaedam per se [...] ideo anima separata non potest dici persona» (*In III Sent.*, d. 5, q. 3, a. 2; si veda pure *Summa Theologiae* I^a, q. 75, a. 4, ad 2). Sul punto rimando a Kroholtz, *La perfection de la nature*, e a Bonino, *L'âme séparée*, donde si ricaveranno abbondanti riferimenti ai testi. Ma rinnovo soprattutto il rimando a Gragnoli, *Paradiso XIV*, che muove appunto dalla concezione di Tommaso dell'anima quale forma unica dell'essere umano, tesi opposta a quella di Bonaventura e dei francescani favorevole alla pluralità delle forme, che fa dell'anima e del corpo due entità distinte.

24 Tutto ciò può essere facilmente illustrato con l'affatto speciale esaltazione dell'unità corpo-anima per esempio in Ireneo, *Adv. Heres.* I 27, 3; II 33, 3 ss.; V 4, 3. Oppure in Tertulliano, *La chair du Christ*, IV 4 ss., con l'importante introduzione che ampiamente argomenta come l'incarnazione comporti «une prise en charge de l'humanité» (I, 141), oppure l'altrettanto eloquente *De resurrectione carnis*, coll. 805-6: «Et sermo enim de organo carnis est; artes per carnem; studia, ingenia per carnem; opera, negotia, officia per carnem, atque adeo totum vivere animae carnis est [...] Ita caro, dum ministra et famula animae

Ripetiamo con qualche minima libertà la parafrasi, sottomettendola alla nuova prospettiva: «entro la materia corporale (sia il fango che la costola di Adamo) la somma Bontà insuffla l'anima, che di quella Bontà si innamora talmente da voler poi sempre tornare ad essa. Di qui puoi anche trarre argomenti a conferma della resurrezione, se ripensi come divenne il corpo umano nel momento in cui (*allora che*) i primi parenti furono entrambi creati». Ma appunto: come divenne, quel corpo? Divenne (provvisoriamente) incorruttibile perché a tanto lo costrinse, per adeguarlo a sé, la *vis animae* che gli era stata insufflata a formare una unità inscindibile di materia e forma. Così, direi pure che si riscattino i due ultimi versi, in quel loro altrimenti impacciato e inutile raddoppiamento, che prende senso nel momento in cui rivela una sequenza almeno logicamente motivata anche sul piano del racconto, come del resto è anche nel *Genesi*. Il corpo non è stato creato immortale, ma è stato per dir così messo al riparo della morte dall'intimo connubio con l'elemento divino dell'anima che ha trasformato la materia in «umana carne», fatta incorruttibile precisamente nel momento in cui «li primi parenti intrambo fensi». Questo è ciò che nei versi di Dante è significato dall'immanente temporalità della scomposizione narrativa degli ultimi due versi, estranei alla mera enunciazione di una verità dottrinale che poi, nel caso, non è neppure tale.

deputatur, consors et cohaeredes invenitur. Si temporalium, cur non aeternorum ? [...] adeo caro salutis est cardo. Denique cum anima Deo allegitur, ipsa est quae efficit ut anima allegi possit. Scilicet caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur ut anima consecratur; caro signatur ut et animae muniatur; caro manus impositione adumbratur ut et anima spiritu illuminetur ; caro corpus et sanguine Christi vescitur, ut et anima Deo saginetur. Non possunt ergo separari in mercede quas opera coniungit» («La parola deriva da un organo del corpo; le arti esistono attraverso il corpo, così come lo studio e l'ingegno, le opere, le occupazioni, le cose da fare, e insomma l'intera vita dell'anima dipende dalla carne [...] Così la carne, se la si considera ministra e serve dell'anima, la si scopre sua consorte e coerede. E se è così nelle cose temporali, perché no nelle eterne ? [...] La carne è dunque il cardine della salvezza. Se l'anima si unisce a Dio, è la carne che fa in modo che l'anima possa farlo: si purifica la carne perché sia purificata l'anima; si unge la carne perché l'anima sia consacrata; si benedice la carne perché l'anima sia fortificata; si protegge la carne con l'imposizione della mano perché l'anima sia illuminata dallo spirito; la carne si nutre del corpo e del sangue di Cristo affinché l'anima si cibi di Dio. Ciò che è unito operativamente non può dunque godere di una ricompensa separata»).

Bibliografia

Fonti

- Agostino. *La città di Dio*. A cura di Carlo Carena. Torino; Paris: Einaudi; Gallimard, 1992.
- Agostino. *Quaestiones veteris et novi Testamenti*. PL 35, coll. 2205-416.
- Anselmo d'Aosta. *Cur Deus homo* = Anselme de Cantorbéry. *Pourquoi Dieu s'est fait homme*. Texte latin, introduction, bibliographie, traduction et notes par René Roques. Paris: Éditions du Cerf, 1963.
- Ireneo di Lione. *Adv. Heres.* = Irénée de Lyon. *Contre les hérésies*, 5 voll. Édité par Adeline Rousseau et Louis Doutreleau. Paris: Éditions du Cerf, 1965-1982.
- Macrobbi Ambrosii Theodosi. *Commentariorum in Somnium Scipionis libri duo*. A cura di Luigi Scarpa. Padova: Liviana, 1981.
- Tertulliano. *La chair du Christ*. Introduction, texte critique, traduction et commentaire par Jean-Pierre Mahé. Paris: Les Éditions du Cerf, 1975.
- Tertulliano. *De resurrectione carnis*. PL 2, coll. 791-886.
- Tommaso d'Aquino. *La Somma Teologica*. Traduzione italiana a cura dei Frati Domenicani. Introduzione di Giuseppe Barzaghi. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2014.
- Tommaso d'Aquino. *Somma contro i Gentili*. A cura di Tito. S. Centi. Torino: UTET, 1975.
- Virgilio. *Eneide*. A cura di Ettore Paratore. Traduzione di Luca Canali. Milano: Fondazione Lorenzo Valla; Arnoldo Mondadori Editore, 1978-1983.
- P. Vergilius Maro. *Bucolica. Georgica*. A cura di Silvia Ottaviano e Gian Biagio Conte. Berlin; Boston: De Gruyter, 2013.

Saggi

- Bartoli, Vittorio. «Il tema della resurrezione della carne nella *Divina Commedia*». *Studi danteschi*, 79, 2014, 335-57.
- Bonino, Serge-Thomas. «L'âme séparée. Le paradoxe de l'anthropologie thomiste». *Revue thomiste*, 116, 2016, 71-103.
- Chenu, Marie-Dominique. «*Cur homo?* Le sous-sol d'une controverse». Chenu, Marie-Dominique, *La Théologie au XIIe siècle*. Paris: Vrin, 1957, 52-61.
- Chiavacci Leonardi, Anna Maria. «'Le bianche stole'. Il tema della resurrezione nel *Paradiso*». Barblan, Giovanni (a cura di), *Dante e la Bibbia = Atti del Convegno Internazionale promosso da 'Bibbia'* (Firenze 26-27-28 settembre 1986). Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1988, 249-71.

- Courcelle, Pierre. «Tradition platonicienne et tradition chrétienne du corps-prison (*Phédon* 6 2b; *Cratyle* 400c)». *Revue des études latines*, 43, 1965, 101-22.
- Gigante, Claudio. «Teologia della creazione e della redenzione». Malato, Enrico; Mazzucchi, Andrea (a cura di), *Paradiso. Canti I-XVII*. Vol. 3, t. 1 di *Cento canti per cento anni*. Roma: Salerno Editrice, 2015, 200-27. *Lectura Dantis Romana*.
- Gragnolati, Manuele. «*Paradiso* XIV e il desiderio del corpo». *Studi danteschi*, 78, 2013, 285-309.
- Kroholtz, Bryan. «La perfection de la nature: la doctrine de saint Thomas d'Aquin sur la résurrection du corps, sa réception et son développement». *Revue thomiste*, 116, 2016, 57-70.
- Moevs, Christian. *The Metaphysics of Dante's "Comedy"*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2005.
- Moore, Edward. «Dante's Theory of Creation». Moore, Edward, *Studies in Dante. Fourth Series. Textual Criticism of the "Convivio" and Miscellaneous Essays*. Oxford: Clarendon Press, [1917] 1968, 134-65.
- Nardi, Bruno. *Dante e la cultura medievale*. Roma-Bari: Laterza, 1949.
- Nardi, Bruno. *Studi di filosofia medievale*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1979.
- Novotný, Vojtěch. *'Cur homo?' A History of the Thesis Concerning Man as a Replacement for Fallen Angels*. Prague: Charles University; Karolinum Press, 2014.
- O'Keeffe, David. «Dante's Theory of Creation». *Revue néoscolastique de philosophie*, 26, 1924, 45-64.
- Schmitt, Franciscus Salesius. s.v. «Anselmo d'Aosta, santo». *ED*, vol. 1, 293-4.
- Vetö, Émile. «Le corps humain à la lumière du corps du Christ ressuscité chez Thomas d'Aquin». *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 100(1), 2016, 97-115.
- Walker Bynum, Caroline. *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*. New York: Columbia University Press, 1995.

Theologus Dantes

Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti

a cura di Luca Lombardo, Diego Parisi e Anna Pegoretti

L'Empireo in Dante e la «divina scienza» del *Convivio*

Anna Pegoretti

(Università degli Studi Roma Tre, Italia)

Abstract Building on recent scholarship, this essay reconsiders Dante's description of the Empyrean and of divine science in his *Convivio* (II, III, 8-11 and XIV, 19-20), by emphasising their deep connection and profound otherness in comparison with physical reality and human knowledge. First, it is argued that, in his treatise, Dante describes the Empyrean as a non-material sky. Second, a new appraisal of Dante's definition of divine science is offered, one which stresses the author's reference to the words uttered by Christ during the Last Supper, and the role that the whole passage and its medieval exegesis ascribe to the Holy Spirit in clarifying the divine teachings conveyed by the Gospels.

Sommario 1 L'Empireo. – 2 La «divina scienza».

Keywords Dante Alighieri. Empyrean. Theology. Holy Spirit.

Affrontare nuovamente il problema della natura dell'Empireo in Dante può sembrare una scelta che nulla di nuovo può portare ai nostri studi. Tuttavia, proprio le messe a punto di studiosi del calibro di Bruno Nardi e Gianfranco Fioravanti,¹ che hanno individuato con sicurezza i termini della questione, permettono a ricerche ulteriori, che comprendano anche i commenti alla *Commedia*, di muoversi su un terreno ragionevolmente saldo. Posto all'incrocio di un intrico complesso di questioni vivacemente discusse nella Scolastica due-trecentesca, il problema dell'Empireo può essere testato lungo quasi tutto l'arco della produzione dantesca. Se infatti la critica si è comprensibilmente concentrata su *Convivio* e *Commedia*, in realtà il più alto dei cieli fa la sua comparsa almeno con l'ultimo sonetto

A Gianfranco Fioravanti va un sentito ringraziamento per aver letto e commentato più di una stesura di questo lavoro; osservazioni preziose sono arrivate anche da Luca Bianchi, Theodore J. Cachey jr. e Giuseppe Ledda; un ringraziamento va inoltre a Zygmunt Barański, che ha letto e discusso queste pagine con interesse e disponibilità al confronto. Senza Saverio Bellomo questa ricerca non sarebbe stata condotta.

1 Nardi, *La dottrina dell'Empireo*, ottimamente ripercorso da Vasoli, commento *ad Conv.* II, III, 8; Fioravanti; *Aristotele e l'Empireo*. Si aggiungano inoltre le notevoli pagine di Moevs, *The Metaphysics*, 15-35.

della *Vita nova*, «Oltre la spera che più larga gira», databile – sulla base delle indicazioni di Dante – a un periodo non di molto successivo al primo anniversario della morte di Beatrice, *grosso modo* agli anni di frequentazione delle «scuole delli religiosi» e «delle disputazioni dei filosofanti» (*Conv.* II, XII, 7).² Infine, l'associazione tra l'Empireo e la «scienza divina, che è Teologia appellata» (XIII, 8) è di estremo interesse, in quanto dà adito all'unica descrizione più o meno dettagliata della teologia reperibile nel corpus di scritti del poeta, tuttora oggetto di discussione. Su questi due argomenti e sul legame profondo che Dante stabilisce fra essi si concentrerà questo intervento.

1 L'Empireo

Il termine 'Empireo' compare una sola volta nella *Commedia*, a *Inf.* II, 20-1, in relazione a Enea «[...] de l'alma Roma e di suo impero | ne l'empireo ciel per padre eletto». Un rapido controllo non ha evidenziato varianti significative e/o particolarmente diffuse, segno che il termine non doveva creare particolari problemi ai copisti, nonostante il potenziale bisticcio con 'impero', peraltro sfruttato da Dante, il quale colloca le due parole una vicino all'altra.³ Un solo caso a me noto è degno di essere citato, quello del diagramma a cerchi concentrici del paradiso tracciato nella *Commedia* della British Library, Egerton 943, a c. 128v.⁴ Le due sfere più ampie contengono le seguenti didascalie:

viii^a. spera seraphyn celu<m> †...†mperium.

viii^a. spera cherubyn taurus *** Gemini *** Cancer *** Leo *** Virgo *** libra *** scorio *** Sagitariu *** Capricornu *** acquario iij^{or}. pisses vj.

La sfera più esterna, nettamente più larga delle altre, contiene un'indicazione di ardua decifrazione, ma che certamente non rimanda al Primo Mobile, come dovrebbe. La prima lettera dell'ultima parola, molto probabilmente una 'i' (*imperium*), risulta danneggiata anche a causa di una macchia che la miniatura nella carta a fronte ha lasciato su parte dello schema.

2 Sulla datazione della *Vita nova* cf. da ultimo Carrai, *Puntualizzazioni sulla datazione*.

3 Tra i codici che in modo più netto cadono nel bisticcio Empireo/impero segnalo Ham e Rb ('nell'imperio'), Triv ('nell'imperio'), Laur. Strozzi 155 ('nelomperio'). Ringrazio Elisabetta Tonello per la sua consulenza, che mi ha permesso di estendere la verifica oltre gli apparati delle edizioni Petrocchi e Sanguineti.

4 Il manoscritto è visionabile online all'indirizzo www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=egerton_ms_943_fs001ar (2018-12-07).

Il regesto delle varianti del poema ci rende certi del fatto che il realizzatore del diagramma, trascrivendo «imperium», aveva in mente l'Empireo, non il Primo Mobile. Per varie ragioni, che ho illustrato altrove, questa immagine e quella complementare anteposta all'*Inferno* (c. 2v) vanno considerate parte integrante del complicato corpus di commento copiato nel Dante Egerton.⁵ Tuttavia, andrà notata la netta distanza fra il diagramma e la glossa continua al *Paradiso*, attribuita al cosiddetto Anonimo Teologo, dove il termine '*empyreum*' è sempre scritto dalla medesima mano senza incertezze e dove la natura di questo cielo come unica vera sede dei beati è spiegata correttamente.⁶ Con il suo errore, il diagramma – che si ispira senza dubbio ai molti proposti nei manoscritti astronomici, di cui quelli recanti la *Sfera* del Sacrobosco con uno schema a nove cieli concentrici costituivano la porzione più significativa – dimostra comunque come il suo autore volesse raffigurare l'Empireo, finendo con l'omettere il Primo Mobile, la cui natura estremamente problematica e controversa creava evidentemente non pochi problemi.⁷

Come abbiamo visto, l'unica occorrenza del termine nel poema non si trova nel *Paradiso* e sostanzia un'indicazione di carattere metonimico:⁸ anziché dire che Enea è stato scelto da Dio, si dice dove la decisione è stata presa, ovvero il luogo in cui 'sta' Dio. Le altre due occorrenze del termine nel corpus di scritti danteschi si hanno nel secondo libro del *Convivio*, sempre come apposizione a 'cielo'. Il primo passo si colloca all'interno della descrizione delle sfere celesti:

[8] Veramente, fuori di tutti questi, li catolici pongono lo cielo Empireo, che è a dire cielo di *fiamma o vero luminoso*; e pongono esso essere *immobile* per avere in sé, secondo ciascuna [sua] parte, ciò che la sua materia vuole. [9] E questo è cagione al Primo Mobile per avere velocissimo movimento; ché per lo ferventissimo appetito ch'è [n] ciascuna parte di quello nono cielo, che è [im]mediato a quello, d'essere con-

5 Cf. Pegoretti, *Indagine su un codice dantesco*, 187-211. Sul corpus di commento cf. il contributo di Diego Parisi in questo stesso volume, con bibliografia pregressa. Si veda inoltre Pegoretti, *Un Dante 'domenicano'*.

6 «omnes angeli et sancti et etiam virgo maria sunt in eodem celo in quo iste anime que sibi apparuerunt in luna sunt, quia omnes sunt in celo empyreo» (British Library, Egerton 943, c. 134v, *ad Par.* IV, 28-51).

7 Ricordo come ancora Restoro d'Arezzo (*La composizione del mondo*, I, XVI, 1) computasse otto cieli astronomici. Per quanto riguarda la dottrina del Primo Mobile, è d'obbligo il riferimento a Nardi, *Dante e Alpetragio*.

8 Notava l'unica occorrenza del termine nel poema É. Gilson, *Alla ricerca dell'Empireo*, che spiegava la sua successiva scomparsa come un atto di cautela e successivamente come segno di un cambiamento: «L'Empireo ha perso il nome perché ha cambiato natura. [...] Fisicamente parlando, è un mito; teologicamente parlando, una metafora» (97).

giunta con ciascuna parte di quello *divinissimo ciel quieto*, in quello si rivolge con tanto desiderio, che la sua velocitate è quasi incomprendibile. [10] E *quieto e pacifico* è lo luogo di quella somma Deitate che sola [sé] compiutamente vede. Questo loco è di spiriti beati, secondo che la Santa Chiesa vuole, che non può dire menzogna; e Aristotile pare ciò sentire, a chi bene lo 'ntende, nel primo Di Cielo e Mondo. [11] Questo è *lo soprano edificio* del mondo, nel quale tutto lo mondo s'inchiude, e di fuori dal quale nulla è; ed esso non è in luogo ma formato *fu solo nella Prima Mente*, la quale li Greci dicono Protonoè. Questa è quella magnificenza della quale parlò il Salmista, quando dice a Dio: «Levata è la magnificenza tua sopra li cieli. (*Conv.* II, III, 8-11; corsivi aggiunti)

L'Empireo – afferma Dante – è un cielo non osservato, ma postulato⁹ nell'ambito del pensiero cristiano. Esso è luminoso, secondo un'etimologia risalente al Venerabile Beda e ampiamente divulgata dalla *Glossa ordinaria* a *Gen.* 1,1, tradizionalmente attribuita a Valafrido Strabone: «*In principio, etc. Coelum non visibile firmamentum, sed empyreum, id est, igneum vel intellectuale, quod non ab ardore, sed a splendore dicitur*».¹⁰ Quando dice «cielo

9 Il cielo è postulato in quanto non osservabile. Lo è «dai cattolici» perché si tratta di una dottrina elaborata in ambito cristiano, pur a partire da un complesso ampio di credenze e filosofie antiche. È «convinzione condivisa da tutti i teologi del XIII secolo che la sua esistenza non è dimostrabile né attraverso l'esperienza né attraverso il ragionamento, ma può essere affermata solo sulla base della autorità dei *Sancti*» (Fioravanti, *Aristotele e l'Empireo*, 28). Alle allegazioni finora proposte aggiungo il diffusissimo Petri Comestoris *Hist. sch. l. Gen.*, cap. I. *De creatione empyrei et quatuor elementorum*, 6: «Mundus quatuor modis dicitur. Quandoque empyreum coelum mundus dicitur propter sui mundiciam. Quandoque sensilis mundus qui a Graecis pan, a Latinis omne dictus est, quia Philosophus empyreum non cognovit».

10 *Glossa ordinaria*, col. 68C. Non aggiunge nulla il commento attribuito a Remigio di Auxerre: «Creavit enim coelum et terram. Coelum non istud visibile firmamentum accipere debemus, sed illud empyreum, id est igneum, vel intellectuale coelum quod non ab ardore, sed a splendore igneum dicitur» (*Commentarius in Genesim*, 54D-55A). Il glossario dei termini biblici greci ed ebraici – il *De hebraicis et graecis vocabulis glossarium Bibliae* – del francescano Guillaume de la Mare († 1285 c.), testimoniato in un manoscritto in uso a frate Illuminato Caponsacci, personaggio di spicco di Santa Croce tra la fine del Duecento e i primi del Trecento, esplicita l'etimologia: «Glo(ssa) strabus empyreu(m) i(dest) igneum q(uas)i in igne; 'en' p(rinci)p(i)o 'in', s(ed) 'n' mutatur in 'm' sequente 'p'. pir ignis» (Laur. Pl. 25 sin. 4, c. 182rb). Si noti, in relazione alla discussione sulla paternità della *Glossa ordinaria* al *Genesi* condotta da Cristaldi, *Verso l'Empireo*, 255-6, che Guillaume attribuisce tradizionalmente la chiosa a Strabone. Su questo manoscritto, su frate Illuminato e sull'esegesi biblica in Santa Croce al tempo di Dante, cf. Pegoretti, *Nelle scuole delle religioni*, in particolare 31-2. Sia detto, non troppo per inciso, che l'indagine delle possibili 'fonti' di Dante si appoggia sulla ricostruzione delle dottrine nella loro 'genesì storica' (come avrebbe detto Nardi) e nella loro evoluzione, ma non coincide con essa. Se dunque lo stesso Nardi, e in seguito soprattutto Martinelli, *La dottrina dell'Empireo*, e Cristaldi, *Verso l'Empireo*, 239-91, hanno fornito quadri notevolissimi sulla 'storia' dell'Empireo, spetta ora alla critica il compito di limitare il campo agli elementi più diffusi e a quelli peculiari precipitati nella cosmologia teologica del poeta. Si cita dunque un testo come il glossario di Guillaume – e *infra*, il testo di un francescano minore quale Gherardo da Prato – non per aggiungere voci a un regesto potenzialmente infinito, né

di fiamma o vero luminoso», Dante non fa che tradurre in modo conciso e particolarmente preciso la definizione tradizionale:¹¹ l'espressione, infatti, implica anche l'esclusione di un eventuale fuoco materiale («non ab ardore, sed a splendore», secondo il dettato della *Glossa*). Questa tradizione si canonizza anche per il tramite delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, che citano sia la *Glossa* che Beda all'interno della trattazione della creazione degli angeli.¹²

Nel *Paradiso* la luminosità diventa la caratteristica principale dell'Empireo («Nel ciel che più de la sua luce prende | fu' io», *Par.* I, 3-4), fino alla sua identificazione con la luce intellettuale (la *Glossa* parlava di *caelum intellectuale*):¹³

[...] «Noi siamo usciti fore
del maggior corpo al ciel ch'è pura luce:
luce intellettual, piena d'amore;
amor di vero ben, pien di letizia;
letizia che trascende ogni dolzore».
(*Par.* XXX, 38-42)

Al momento di chiosare il termine 'Empireo' in *Inf.* II, alcuni commentatori recuperano l'etimologia, privilegiando però l'ardore in quanto simbolo della *caritas* divina, quell'«amor di vero ben» presente anche nei versi appena citati. È il caso di Boccaccio:

Nello 'mpireo cielo, cioè nel cielo della luce dove si crede essere il solio della divina maestà; e chiamasi impireo, cioè igneo, per ciò che «*pir*» in greco, viene a dire «fuoco» in latino: e vogliono i nostri santi quello dirsi impireo, per ciò che egli arde tutto di perfetta carità; (Boccaccio DDP, *esp. lett. Inf.* II, 20-1)

per indicare fonti certe, ma per individuare in prossimità di Dante un territorio comune di studio e divulgazione dottrinale che tracci anche la sinopia di un insegnamento teologico per lo più irrecuperabile.

11 Sull'aderenza di Dante al dettato della *Glossa*, cf. anche Italia, *L'Empireo*, 57.

12 «Ubi angeli mox creati fuerint: in empyreo scilicet, quod statim factum, angelis fuerit repletum. [...] appellatur hic [...] caelum splendidum quod dicitur empyreum, id est igneum, a splendore, non a calore, quod statim factum, angelis est repletum, quod est supra firmamentum» (Petri Lombardi *Sent.* II, d. II, c. 4, 1-2). Per Pietro l'ultimo cielo astronomico è ancora quello delle stelle fisse (non il Primo Mobile). Vista la capitale importanza che le *Sentenze* rivestivano nell'insegnamento teologico di base mi sembra di poter dire che, della messe di opinioni e citazioni riguardanti l'Empireo esaminate con mirabile erudizione dagli studiosi, questa sia fra le più importanti e accessibili a Dante.

13 Sull'identificazione del tutto peculiare fra Empireo e luce – il *lumen gloriae* – cf. S. Gilson, *Medieval Optics*, 250-6. Ricordo come sia É. Gilson, *Alla ricerca dell'Empireo*, che Mellone, *La dottrina*, 52 (quest'ultimo in relazione soprattutto all'*Ep. Can.*) intendessero la luce dell'Empireo come metaforica ed escludessero un qualsiasi influsso della metafisica della luce.

e dell'Anonimo Fiorentino, che cita anche una definizione verosimilmente tratta da un lessico latino:

Hanno aggiunto poi i Teolaghi et la santa Fede Cristiana,¹⁴ essere sopra tutti un altro cielo ove stanno i Beati, il quale si chiama Impirio; *et dicitur ab 'pir' quod est 'ignis' idest caelum ignis*, cioè cielo di fuoco, cielo di carità et d'amore. In questo tale cielo, dove più risplende la divina potenza, fu ordinato da Dio et eletto Enea padre et principio di Roma. (Anonimo Fiorentino DDP, *Inf.* II, 20-1)

Così, del resto, fa anche l'*Epistola a Cangrande*, che – com'è noto – il Boccaccio conosceva, seppure adespota:

Et dicitur Empyreum, quod est idem quod 'celum igne sui ardoris flagrans'; non quod in eo sit ignis vel ardor materialis, sed spiritualis, quod est amor sanctus sive caritas. (*Ep. Can.* XXIV, 68)

È da sottolineare con forza, però, come l'*Epistola* senta il bisogno di specificare in modo esplicito che non si tratta di un fuoco materiale, ma di un ardore-*caritas*: un fatto che Boccaccio e l'Anonimo Fiorentino colgono in modo meno incisivo.¹⁵

Proseguendo nella lettura del passo del *Convivio*, apprendiamo che l'Empireo è immobile perché manca di desiderio: poiché tutte le sue parti sono già in sé soddisfatte, esso si trova in uno stato di perfetta quiete. Al contempo è causa¹⁶ del movimento velocissimo del Primo Mobile, che desidera

14 L'attacco della chiosa sembra riecheggiare il passaggio del *Convivio* («fuori di tutti questi, li catolici pongono lo cielo Empireo»), la cui conoscenza a Firenze è attestata da numerosi studi (rimando al recente lavoro di Ceccherini, *Il "Convivio"*, con bibliografia). Sul carattere centonistico del commento dell'Anonimo, particolarmente aderente nei primi canti all'esposizione boccacciana, cf. Bellomo, *Dizionario dei commentatori*, 97-8.

15 Interessante è una chiosa del Landino, in quanto in essa si accenna alla tradizione della sfera di fuoco ripercorsa da Bruno Nardi (*La dottrina dell'Empireo*, 175-6), detta dai Greci Olimpo, la cui immobilità era stata discussa dallo ps.-Ippocrate e da Galeno: «*La providentia che cotanto assecta*, i. acconcia et ottimamente dispone, *fa sempre el cielo quieto*, el cielo empireo dove è la sua celeste corte, *del suo lume*, perchè è ripieno tal cielo di fiame seraphiche. Onde è decto empireo quasi ignito et affochato. Et per questo e Greci lo chiamono Olympus quasi 'ololamos', che significa 'tucto splendente'» (Landino EN, *ad Par.* I, 121-3).

16 Non ho intenzione di trattare il problema della trasmissione della virtù divina al Primo Mobile (su cui cf. *Par.* XXX, 106-9), strettamente connesso alla cosiddetta 'metafisica della luce' di stampo neoplatonico-agostiniano. Su questo nucleo di problemi si concludeva il saggio di Nardi, *La dottrina dell'Empireo*; una trattazione panoramica in relazione al problema dell'Empireo è in Moevs, *The Metaphysics*, 28 ss., da cui traggio la seguente, importante precisazione: «Causality for the medieval world is less a temporal association between events than an ontological relation between things: an effect depends on its cause to the extent that it owes its existence to it». In questo senso, rimarca Moevs come Dio sia considerato causa

ricongiungersi con tutte le parti dell'Empireo stesso, ora detto, oltre che «quieto», «divinissimo». Dante ci informa inoltre del fatto che questo cielo è – in linea con le parole, pur meno tecniche, di *Inf.* II, 20-1 – il *luogo di Dio*, quest'ultimo definito perifrasticamente come «quella somma Deitate che sola [sé] compiutamente vede». L'integrazione «[sé]» va a colmare una delle tante lacune d'archetipo che affliggono il testo del *Convivio* e sottolinea il fatto che Dio è, aristotelicamente, 'pensiero che pensa se stesso', 'pensiero di pensiero'. Ci viene inoltre detto che l'Empireo è anche, secondo l'infallibile insegnamento della Chiesa, il *luogo* degli «spiriti beati», caratteristica su cui Dante si sente in dovere di fugare ogni possibile discordia con Aristotele. Il riferimento è a un passo del *De caelo* (I, 3 270b 1-11)¹⁷ in cui il filosofo porta a sostegno dell'immutabilità del cielo il fatto che tutti gli esseri umani, tanto greci che barbari, vi collocano la dimora degli dei.¹⁸ Posto che la discussione era iniziata in modo del tutto tradizionale, affermando la convinzione diffusa secondo cui l'Empireo è cielo postulato dalla tradizione cristiana, il richiamo ad Aristotele risulta a maggior ragione fondamentale e apre la via a un Empireo filosofico in cui possa allocarsi il paradiso.¹⁹

prima sia nelle tradizioni più nettamente influenzate dal pensiero neoplatonico-agostiniano, che in quelle di stampo peripatetico. Del resto, sulla scia di quanto affermato dallo stesso studioso, varrà la pena di ricordare come la critica più recente sia ormai avvertita del fatto che una distinzione netta fra neoplatonismo e aristotelismo nel Duecento sia poco aderente alla realtà della speculazione filosofica e metafisica del tempo: cf. in particolare il recente e incisivo saggio di S. Gilson, *Dante and Christian Aristotelianism*. Sul sincretismo dello stesso Dante si veda da ultimo, sempre di S. Gilson, *Sincretismo e Scolastica in Dante*.

17 Fioravanti, *Aristotele e l'Empireo*, 29. Nardi, *La dottrina dell'Empireo*, 205 nota 140, include anche I, 2 269b 16, citato nell'*Ep. Can.* XXVII, 75: «in primo *De celo* ubi dicit quod celum 'tanto habet honorabiliorem materiam istis inferioribus, quanto magis elongatum est ab hiis que hic'». Il passo è significativamente accostato a una citazione da *Eph.* 4, 10: Cristo «ascendit super omnes celos» (par. 76, corsivo aggiunto).

18 L'universo è concepito da Aristotele come un mondo finito, chiuso entro il cielo delle stelle fisse. Per spiegare il movimento delle sfere, egli postula l'esistenza al di fuori di esse di un primo motore – Dio – il quale, poiché deve essere sempre in atto (ovvero privo di una causa efficiente, di un altro ente che lo ponga in atto), non può che essere eterno, immutabile, immateriale (altrimenti sarebbe corruttibile e mutabile) e immobile. Dove sia questo motore non è problema che si ponga poiché, non essendo un corpo, esso non necessita di un 'luogo' (in *Phys.* IV, 4 212a il 'luogo' è definito come «terminus continentis immobilis», ovvero «primo immobile limite del contenente»; per essere tale, un luogo deve contenere dei corpi, che possano essere mossi). Resta però il problema alla base di tutto, ovvero quale sia il 'luogo dell'universo'. L'universo nella sua totalità, per Aristotele, non è in nessun luogo. I commentatori successivi, tuttavia, si trovano a dover risolvere il problema di come «sia concepibile il moto dell'ultima sfera, se essa non è racchiusa da un corpo immobile che la contenga, e tale che possa dirsi il luogo, aristotelicamente immobile, del mondo» (Nardi, *La dottrina dell'Empireo*, 174). La dottrina dell'Empireo è una delle soluzioni a questo problema. Affine era il problema della non perfetta equiparabilità nelle Scritture di cielo e paradiso (cf. É. Gilson, *Alla ricerca dell'Empireo*, 92).

19 È da questa constatazione che prende le mosse il ragionamento di Fioravanti, *Aristotele e l'Empireo*, 29, qui riassunto per sommi capi.

Questo tentativo di conciliazione fa il paio con un altro: Dante, per giustificare un numero di intellegenze angeliche superiore ai movimenti dei cieli, richiama sempre il *De caelo* in un passo (probabilmente I, 9 279a 17-22) in cui Aristotele, pur accidentalmente, afferma l'esistenza al di fuori dell'orbita del cielo di una realtà senza spazio e senza tempo in cui stanno le sostanze separate:

Furono certi filosofi, de' quali pare essere Aristotile nella sua Metafisica (avegna che nel primo di Cielo incidentemente paia sentire altrimenti), [che] credettero solamente essere tante queste, quante circolazioni fossero nelli cieli, e non più. (*Conv.* II, IV, 3)

Ha fatto notare Fioravanti come Tommaso avesse richiamato questo passo assimilando tale realtà all'Empireo e alla vita beata:

Philosophus probat in primo Celi et Mundi quod extra Primum Mobile non est aliquod corpus, extra quod quodammodo ponit vitam beatam quam nos dicimus in celo Empyreo esse. (Tommaso d'Aquino, *In II Sent.*, d. II, q. 2, a. 1, 3)²⁰

L'argomento è successivamente scartato dall'Aquinate, per il quale «paradossalmente il Paradiso intravisto da Aristotele poteva risultare troppo spirituale».²¹ Una larga parte (se non la totalità) del pensiero teologico duecentesco, infatti, considerava l'Empireo un luogo corporeo, in cui potessero trovare spazio i corpi di Cristo, della Vergine e quelli risorti dei beati dopo il Giudizio.²² Una norma ben nota dell'Università di Parigi risa-

20 Il problema trattato è «de coelo empyreo [...] utrum sit corpus». Lo segue Alberto Magno nella *Summa theologiae* (pars II, tr. XI, q. 52, 2), ma con riferimento al secondo libro del *De coelo*. Cf. Fioravanti, commento *ad loc.* Il passo è liquidato da Nardi, *La dottrina dell'Empireo*, 200.

21 Fioravanti, *Aristotele e l'Empireo*, 36. Sulla soluzione dell'Aquinate cf. Cristaldi, *Verso l'Empireo*, 269-73, pur nel contesto di una discussione che arriva a soluzioni diametralmente opposte rispetto a quelle di Fioravanti. È di tutto interesse che il riferimento al *De coelo* per postulare l'esistenza di una vita beata nell'Empireo fosse plausibile e venisse sfruttato da Dante, evidentemente aggiornato sui dibattiti in materia.

22 Questa l'«ipotesi» formulata da Fioravanti, *Aristotele e l'Empireo*, 35: «Per l'Aquinate, come per tutti i teologi del XIII secolo l'Empireo è un corpo: se non contiene in senso stretto gli angeli, in quanto puri spiriti, conterrà però localmente i corpi dei risorti e già fin da ora 'contiene' Cristo in quanto uomo», già riconosciuta, sulla scorta di Nardi, da altri, tra cui cf. Moevs, *The Metaphysics*, 18-19, sulla base delle moltissime allegazioni prodotte da Martinelli, *La dottrina dell'Empireo*, che si spendeva per dimostrare come anche l'Empireo di Dante – tanto nel *Convivio*, quanto nella *Commedia* – fosse da intendersi come materiale. La quantità di testi lì dispiegata ha fatto dire a Moevs, *The Metaphysics*, 25, che «Martinelli's essay is precious [...] as the best demonstration of the audacity of Dante's departure from his contemporaries». Gilson parlava – tanto per il *Convivio* quanto per l'*Epistola* – di un cielo senz'altro materiale, ma di una materia diversa da quella degli altri cieli, una materia di cui

lente al 1244 afferma: «firmiter [...] credimus, quod idem locus corporalis, sc. coelum empireum, angelorum et animarum sanctorum erit et corporum glorificatorum» (*Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, 171). Ha dimostrato efficacemente Fioravanti come Dante sfrutti le potenzialità non della tradizione neoplatonica, come voleva Nardi, ma dello stesso dettato aristotelico – l'unico a venire da lui esplicitamente richiamato – per immaginare un cielo del tutto incorporeo, che di fatto coincide con, e assorbe le funzioni, del motore immobile.²³

È chiaro a questo punto come la definizione che nel *Convivio* si dà dell'Empireo come «edificio», che contiene tutto l'universo e al di fuori del quale non c'è nulla – così come il «celum supremum, continens corpora universa et a nullo contentum» dell'*Epistola a Cangrande* (par. 67) – sia stata fonte di notevoli problemi.²⁴ Il termine stesso, infatti, si presta all'identificazione di una realtà corporea, materiale, apparentemente superata e smentita dalla *Commedia*.²⁵ Il fatto, però, che Dante affermi che l'Empireo «formato fu solo nella Prima Mente», cioè nella mente divina, e *di fatto coincida* con essa, ne fa inevitabilmente qualcosa di immateriale.²⁶ Tutto il

«ciascuna parte [...] è totalmente in atto» (É. Gilson, *Alla ricerca dell'Empireo*, 89). Secondo Mellone, *Empireo*, 669, il corpo di Cristo è posto da Dante «al di fuori e al di sopra dell'E., nel cielo della Trinità ([Par.] XXXIII, 127-41); quando afferma che Cristo risiede nell'E. [...] lo dice nello stesso senso in cui afferma che Dio ha sede nell'E.» (sulla stessa scia cf. anche Ottaviani, *La philosophie de la lumière*, 50-1). Che esista per Dante un «cielo della Trinità» al di sopra dell'Empireo – secondo una tradizione per cui cf. Nardi, *La dottrina dell'Empireo*, 186-7 nota 64 e 190-191 nota 75 – è ipotesi da escludersi. Cf. al proposito Moevs, *The Metaphysics*, 27 riguardo a Par. XIV, 30, dove Dio uno e trino è, come l'Empireo, «non circoscritto, e tutto circunscrive».

23 Così Moevs, *The Metaphysics*, 17, secondo cui la caratteristica essenziale dell'Empireo «was to be 'outside' or beyond the rotating spheres of the universe [oltre la sfera che più larga gira!], occupying the same metaphysical position as, and absorbing the functions of, Aristotle's Unmoved Mover». Cf. anche pagina 22. Moevs – la cui trattazione emerge per esaustività e chiarezza – non coglie nel riferimento ad Aristotele la possibilità, riconosciuta invece da Fioravanti, di un Empireo a base filosofica.

24 Si vedano le parole di Martinelli, *La dottrina dell'Empireo*, 81: «Tanto [...] per l'autore dell'epistola quanto per l'autore del *Convivio* e del *Paradiso*, il cielo sovrano si deve considerare come cielo di pura luce, il quale, a causa della sua invisibilità, può essere designato come cielo intellettuale, nondimeno esso è pur sempre un cielo corporeo, in virtù dell'essere *continens* dei cieli sottostanti».

25 È questa l'opinione divulgata soprattutto da Mellone nei suoi *La dottrina*, 22-51 e *Empireo*. Cf. anche Ottaviani, *La philosophie de la lumière*, 50 ss. La descrizione dell'Empireo come «cielo di fiamma» non risolve il problema, posto che Bonaventura considerava la luce «come forma sostanziale dei corpi luminosi» (Nardi, *La dottrina dell'Empireo*, 202).

26 Fioravanti, commento *ad Conv.* II, III, 11: «Non sono [...] d'accordo con quegli studiosi che vedono, all'altezza del *Convivio*, una concezione dell'Empireo come cielo materiale, superata di colpo nella *Commedia*». La chiosa porta a conclusione un ragionamento già proposto dallo studioso in *Aristotele e l'Empireo*, secondo cui il fatto che l'Empireo «formato fu solo nella prima Mente, la quale li greci dicono Protonoè' [...] lo avvicina molto ad una realtà del

ragionamento può in effetti sembrare in qualche misura contraddittorio: l'Empireo è il «luogo» di Dio; esso, a sua volta, non è in nessun luogo corporale, ma è nella Prima Mente, ovvero in Dio. In realtà, proprio questa identità e coestensione fra Dio 'pensiero di pensiero', mente divina e luogo stesso in cui Dio sta, immateriale (come il primo motore aristotelico) e al di fuori del quale non c'è nulla – anzi: la domanda stessa su un 'al di fuori' nemmeno ha senso, posta l'irrilevanza di una geometrizzazione e di un confinamento di qualcosa che è privo di materia – sembra efficace e del tutto coerente.²⁷ In *Par.* XXVII, 106-14 si dice che il Primo Mobile, 'avvolto' dall'Empireo, è anch'esso nella mente di Dio:

La natura del mondo, che quieta
il mezzo e tutto l'altro intorno move,
quinci comincia come da sua meta;
questo cielo [i.e. il Primo Mobile] non ha altro dove
che la mente divina, in che s'accende
l'amor che 'l volge e la virtù ch'ei piove.

tutto intellettuale» (35). L'idea che una 'smaterializzazione' sia già presente all'altezza del trattato è avanzata anche da Moevs, *The Metaphysics*, 23. Sostiene con forza l'idea di un Empireo corporeo all'altezza del *Convivio* Cristaldi, *Verso l'Empireo*, 273-91, essenzialmente sulla base della menzione di «parti» e di «materia» nel passo dantesco. A questo proposito, oltre alle altre considerazioni qui proposte, è opportuno ricordare che – come segnalato da Fioravanti, *ad Conv.* II, III, 8-10 – *materia* potrebbe essere facile errore d'archetipo per *natura*. Raccoglie questa impostazione Cachey, *Una nota sugli angeli*, secondo cui nella *Commedia* la trascendentalizzazione corrisponde a una maggiore articolazione della gerarchia celeste. Per spiegare il riferimento al Protonoè, Italia, *L'Empireo*, chiama a raccolta alcuni testi (in particolare il commento di Calcidio al *Timeo* e quello di Bernardo Silvestre all'*Eneide*) che tramandano a diverso titolo l'immagine neoplatonica del Protonoè-Prima Mente, traendone spunto per ricollocare la definizione del *Convivio* in un ambito esclusivamente neoplatonico. Ma, come già Cristaldi ammette, la definizione nel dizionario di Uguccione da Pisa non rafforza il peso ideologico della lunga tradizione che vi si deposita, ma «al contrario la annacqua» (*Verso l'Empireo*, 286). Qualche indagine ulteriore ho dedicato a *Cons. Ph.* IV, m. 1, 16-18 (richiamato sempre da Italia, *L'Empireo*, 61, e da Cristaldi, *Verso l'Empireo*, 284 nota 99), «polum relinquat extimum | dorsaque velocis premat aetheris | compos verendi luminis» («[la mente] abbandona la zona estrema del cielo, si posa sulla sommità del rapido etere, padrona della luce veneranda»). Il primo verso è glossato da Guglielmo di Conches, *ad loc.*, con «supra quaerendo creatorem». Significativamente, la glossa di Trevet recupera quella di Guglielmo integrandola con informazioni importanti: «RELINQUAT POLUM EXTIMUM ed est ultra celum PREMATQUE DORSA id est partes connexas VELOCIS ETHERIS id est celi quod est ultimum corpus querendo ulterius creatorem» (corsivi aggiunti). Il Creatore è cercato oltre l'ultimo corpo.

27 Del tutto diversa la lettura di Cristaldi, *Verso l'Empireo*, 288-9, secondo cui l'Empireo, corporeo, «è 'innestato' [...] costituito da Dio in Dio stesso [...] si radica in Dio. La Mente, invero, accoglie questa sfera in maniera del tutto diversa da come un corpo contiene un corpo». La soluzione ha una sua legittimità e una tradizione alle spalle, ma, a parere di chi scrive, è poco economica in quanto obbliga a postulare un ulteriore livello oltre all'Empireo, non spiega il riferimento del tutto peculiare e voluto ad Aristotele e continua a implicare una discontinuità onerosa tra *Convivio* e *Commedia*.

Luce e amor d'un cerchio lui comprende,
 sì come questo li altri; e quel precinto
 colui che 'l cinge solamente intende.²⁸

Le chiose a questo passo di due fra i più avvertiti commentatori del poema – il Lana e Pietro Alighieri nella terza redazione, che parla esplicitamente di un cielo incorporeo – non hanno dubbi al proposito e contribuiscono anzi alla divulgazione di un Empireo *sub specie Dantis* e, tramite la parafrasi, di un lessico per descriverlo:

Nota che secondo ordine naturale li elementi èno suditi al celo <d'i> pianidi, e quilli a l'otava spera e quisti a la nona, sí che tutto questo humano [mondano *nella versione toscana*] contento si è sudito a la nona spera, e quella nona spera no è sudita non ad altro celo, ma solo a la divina mente; (Iacomo della Lana EN, *ad Par.* XXVII, 109)²⁹

dicitur hoc in textu quod solum lux et amor uno circulo comprehendit eum, scilicet celum Impireum *incorporeum*. (Pietro Alighieri III DDP, *ad Par.* XXVII, 97-120; corsivo aggiunto)³⁰

Non c'è motivo alcuno per non intendere allo stesso modo il «dove» della «mente divina» di *Par.* XXVII e la «Prima Mente» del *Convivio*: il Primo Mobile è avvolto dall'Empireo-mente divina.³¹ Scriveva lo stesso Nardi:

28 Cf. anche *Par.* XVII, 53-4, dove il Primo Mobile è il «[...] miro e angelico templo | che solo amore e luce ha per confine», e XXII, 67, dove l'Empireo «[...] non è in loco e non s'impola». Significativo l'errore in cui cade Landino (DDP, *ad Par.* XXVII, 112-4), il quale capisce che a essere 'cinto' non è il Primo Mobile dall'Empireo, ma l'Empireo da Dio: «Ma el cielo empyreo è *immediate* da Dio et è immobile; onde è la sententia del poeta vera che *solamente cholui che cigne quel procinto*, i. Idio, el quale cigne el cielo empireo procinto da lui, *intende* esso cielo empyreo, et non altri; solo Idio comprende l'empyreo, et quello el nono, et quello l'octavo, et *successive* el superiore sempre comprende lo inferiore». Questa interpretazione è molto vicina a quella data da Mellone, *La dottrina*, 23-4, 29, 33-4.

29 Il passo è ripreso alla lettera dall'Ottimo (EN, *ad loc.*) e da Benvenuto da Imola (DDP, *ad loc.*): «ipsa nona spera est subdita divinae menti».

30 Notevole invece l'identificazione (se capisco bene) tra mente divina e anima del mondo proposta dal Buti (ed. Tardelli): «*Et questo cielo*, cioè nono, *non à altro dove*, cioè non à altro luogo in che si fermi, *che la mente divina*, imperò che l'anima mondana esistente di tre nature, che non è altro che li motori de' cieli, gira la nona spera che si gira intorno alla divina mente, unde Boetio nel terso de la *Philosophica Consolatione* dice: 'Mentemque profundam circuit et simili convertit imagine celum', avendo dicto dinanti: 'Tu triplicis mediam nature cuncta moventem conectens animam per consona membra resolvit'».

31 Cf. Moevs, *The Metaphysics*, 26.

appunto perché l'Empireo non è corpo, e «formato fu solo ne la prima Mente», Dante può dire che il nono cielo, cioè il cristallino, che è, come sappiamo, il maggior corpo dell'universo, non ha altro dove che la Mente divina. (Nardi, *La dottrina dell'Empireo*, 209)

Questa realtà immateriale in cui trovano posto dei corpi potrà anche lasciare perplessi, ma Beatrice risponde subito: solo Dio comprende la natura di tale 'recinzione', fatta di luce intellettuale e amore, «intelletto amante». ³² L'affermazione fa il paio con quella del *Convivio* sulla «somma Deitate che sola [sé] compiutamente vede» nel situare Dio e il suo 'luogo' in una oltranza non completamente intelligibile se non a Dio stesso. Che poi per descrivere la struttura dell'universo e un viaggio all'Empireo non si possano che usare immagini spaziali, deittici, avverbi di luogo e verbi di movimento è uno dei capitoli più notevoli della straordinaria 'guerra della lingua' intrapresa da Dante. ³³ Una guerra del tutto attuale, peraltro, a fronte di una fisica contemporanea in cui il tempo non è una costante, lo spazio ha 'n' dimensioni e una singolarità gravitazionale ricorda parecchio il «punto» che «vince» Dante nell'ultima visione.

L'aderenza a questa impostazione dimostrata dall'autore dell'*Epistola a Cangrande* non è affatto scontata e mi sembra uno dei buoni argomenti a favore dell'autenticità di questo testo. L'enfasi sull'immaterialità appare infatti un punto cruciale della chiosa dell'*Epistola*, confermata anche dal passaggio immediatamente precedente a quello sopra citato: l'Empireo è «a nulla corporali substantia virtutem recipiens» (par. 67). Non sarà un caso che nel periodo seguente si senta il bisogno di fugare ogni ipotesi di materialità dell'*ardor*.

2 La «divina scienza»

L'immobilità del cielo Empireo è nozione già saldamente posseduta da Dante all'altezza dell'ultimo sonetto della *Vita nova*, *Oltre la spera che più larga gira*, il cui *incipit* offre una definizione puramente tecnica, mirabilmente concentrata nei confini di un endecasillabo tra i più perfetti. L'enfasi è infatti apposta su «gira», a richiamare implicitamente la perfetta quiete dell'Empireo, unica sua caratteristica messa in risalto. A questo proposito, è interessante notare come due delle prime perifrasi che indicano l'Empireo nel *Paradiso* si concentrino proprio su questo aspetto:

32 Chiavacci Leonardi, *ad Par.* XXVII, 112-4.

33 Ormai classico il volume di Ledda, *La guerra della lingua*. Si veda inoltre il bellissimo saggio di Pertile, «Nel tempio del suo voto riguardando». Suggestiva la lettura di Kay, *Dante's Empyrean*, in cui si propone che la visione in sezione della Candida rosa e dei movimenti del raggio di luce riprendano l'immagine dell'occhio di Dio.

La provedenza,³⁴ che cotanto assetta,
del suo lume fa 'l ciel sempre *quieto*
nel qual si volge quel c'ha maggior fretta;
(*Par.* I, 121-3)

Dentro dal ciel de la divina *pace*
si gira un corpo ne la cui virtute
l'esser di tutto suo contento giace.
(*Par.* II, 112-4; corsivi aggiunti)

Su questa quiete si basa anche, nel *Convivio*, l'accoppiamento fra l'Empireo e la «divina scienza»:³⁵

lo Cielo empireo per la sua pace simiglia la divina scienza, che piena è di tutta pace: la quale non soffera lite alcuna d'opinioni o di sofisticati argomenti, per la eccellentissima certezza del suo subietto, lo quale è Dio. E di questa dice esso alli suoi discepoli: «La pace mia do a voi, la pace mia lascio a voi» [*Io* 14,27], *dando e lasciando a loro la sua dottrina, che è questa scienza di cu' io parlo*. [20] Di costei dice Salomone: «Sessanta sono le regine, e ottanta l'amiche concubine; e delle ancille adolescenti non è numero: una è la colomba mia e la perfetta mia» [*Ct.* 6, 7]. Tutte scienze chiama regine e drude e ancille; e *questa chiama colomba, perché è senza macula di lite*, e questa chiama perfetta perché perfettamente ne fa il vero vedere nel quale si cheta l'anima nostra. (*Conv.* II, XIV, 19-20; corsivi aggiunti)

Questa definizione di «divina scienza», esplicitamente equiparata alla teologia una sola volta – «la scienza divina, che è Teologia appellata» (II, XIII, 8): e c'è da chiedersi se, in una ipotetica versione definitiva del trattato, il sostantivo, nella sua unica occorrenza in tutto il corpus dantesco, sarebbe sopravvissuto – provoca tutt'ora più di qualche perplessità. Questa scienza di cui parla Dante coincide «con i contenuti della fede».³⁶ Cosa questo voglia effettivamente dire, però, e quale sia il suo punto di riferimento nella ridda di dibattiti sul concetto di teologia che animarono il Duecento, resta un problema. Kenelm Foster considerava la definizione dantesca «a dir poco, assai inconsueta».³⁷ Étienne Gilson vi dedicava alcune pagine,

³⁴ Sul ruolo della provvidenza nella concezione cosmologica dantesca (e dell'Empireo in particolare) cf. Cachey, *Una nota sugli angeli*, e *'Alcuna cosa'*.

³⁵ Anche sotto il profilo dell'apparentamento cieli-scienze, dunque, «'peace' is what binds together the various strands of Dante's presentation» (Barański, *Dante and Doctrine*, 23).

³⁶ Fioravanti, *ad Conv.* II, XIV, 19-20.

³⁷ Foster, *Teologia*, 565.

parlando di un passo «non facile a cogliersi in maniera esauriente». ³⁸ Di recente, Barański, nel contesto di una riflessione importante sui concetti di dottrina e teologia in Dante, l'ha definita invece «a clear and authoritative explanation of *doctrina sacra*». ³⁹

Mi pare – e spero di portare un qualche contributo a una migliore comprensione del passo – che non si sia prestata sufficiente attenzione al contesto nel quale si inserisce la citazione dal Vangelo di Giovanni – «la pace mia do a voi, la pace mia lascio a voi» – e sulla rete di immagini e versetti biblici che essa fa affiorare. ⁴⁰ Il passo citato da Dante è parte dell'insegnamento che Gesù impartisce agli apostoli (tutti meno Giuda, che si è già palesato come il traditore e ha lasciato la sala) nel corso dell'Ultima cena. Nei versi precedenti, egli ha annunciato la venuta dello Spirito Santo consolatore («Paracletus»), che insegnerà agli apostoli tutto e ricorderà («suggeret») quanto il Maestro avevo detto loro:

Paracletus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia quaecumque dixerit vobis. Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis; non quomodo mundus dat, ego do vobis. (*Io* 14,26-7)

Risalendo a ritroso nella lettura dell'episodio si incontra una prima promessa della venuta dello Spirito, questa volta definito spirito 'di verità', e si sottolinea come esso potrà essere accolto dagli Apostoli in via del tutto eccezionale, in quanto il mondo, in realtà, non lo vede né lo conosce. Essi, invece, lo conoscono e lo Spirito resterà presso e in loro:

ego rogabo Patrem et alium paracletum dabit vobis, ut maneat vobiscum in aeternum. Spiritus veritatis, quem mundus non potest accipere, quia non videt eum nec scit eum; vos autem cognoscitis eum, quia apud vos manebit et in vobis erit. (*Io* 14,16-17)

38 É. Gilson, *Dante e la filosofia*, 110.

39 Barański, *Dante and Doctrine*, 22, che ne individua bene gli elementi peculiari: «The elements in his presentation of *teologia* that are almost certainly new and individual are three: first, the equation with the Empyrean, which is unprecedented; second, the emphasis on peace, which I have not found elsewhere; and third, the allusion to 'strife', which again is idiosyncratic, and is of course closely connected to the concern with '*pace*'. Indeed, all three elements are interdependent» (38).

40 Farò ricorso in questa sede a una bibliografia ridotta, direttamente utile a un obiettivo che, per ragioni metodologiche, ho cercato di restringere il più possibile alla sola chiarificazione di un passo e non certo del macro-problema 'Dante e la teologia'. Il contesto bibliografico e teorico in cui mi muovo è quello disegnato da Barański, *Dante and Doctrine*, alle riflessioni e all'approccio del quale – pur arrivando a conclusioni diverse limitatamente all'intelligenza della «divina scienza» – sono profondamente debitrice.

In quel giorno, aggiunge Gesù, «vos cognoscetis quia ego sum in Patre meo et vos in me et ego in vobis» (14,20-1). Poco più avanti, nel capitolo 16,⁴¹ egli promette nuovamente la venuta dello Spirito, rimarcando come essa sarà possibile solo a fronte di una sua dipartita (con riferimento alla necessità del sacrificio della Croce). Specifica anche i contenuti dell'ammaestramento dello Spirito, che insegnerà la verità 'tutta intera'⁴² e chiarirà ciò che ora resterebbe oscuro, facendosi portavoce di Cristo:

adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo; cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos in omnem veritatem. Non enim loquetur a semet ipso, sed quaecumque audiet loquetur, et quae ventura sunt adnuntiabit vobis; ille me clarificabit, quia de meo accipiet et adnuntiabit vobis. (*Io* 16,12-14)

Nel passo del *Convivio* la citazione relativa alla pace di Cristo è richiamata dall'equazione istituita da Dante fra lo stato di quiete dell'Empireo e la scienza divina («per la sua pace simiglia la divina scienza»). È esattamente di questa scienza che Gesù parla («di questa dice») quando enuncia il dono della pace, che coincide di fatto con la scienza stessa, ovvero con nient'altro che con la dottrina di Cristo («dando e lasciando a loro la sua dottrina, che è questa scienza»). Che poi tale dottrina sia strettamente legata nel dettato evangelico al dono pentecostale dello Spirito Santo non sembra un fatto che si possa facilmente tralasciare. Infatti, nei versetti riportati è notevole l'insistenza di Gesù sul fatto che i suoi insegnamenti verranno chiariti e integrati dallo Spirito. Una lettura del commento di Tommaso a *Giovanni* in corrispondenza del versetto citato da Dante si rivela a questo proposito particolarmente interessante. Così come – afferma Tommaso – la missione del Figlio fu quella di condurre al Padre, quella dello Spirito sarà di condurre i fedeli al Figlio, che è sapienza e verità, con richiamo del celebre versetto – parte sempre dello stesso discorso di Gesù nel corso dell'Ultima cena – «ego sum via et veritas et vita» (*Io* 14,6).⁴³ L'avvento dello Spirito avrà come conseguenza il rendere i destinatari capaci di *com-prendere* («nos capaces facit») la parola di Cristo, i suoi insegnamenti («documenta»), con valorizzazione del rapporto Maestro-discenti già implicito nei versetti evangelici:

41 I capitoli 15-17 appaiono inseriti forzosamente nel racconto (cf. edizione Cei della *Sacra Bibbia*, 2007, nota a *Io* 14,31). In questa sede, ad ogni modo, interessa soprattutto la rete di citazioni riferibili alla promessa dello Spirito Santo.

42 «in omnem veritatem» nella bella traduzione della Cei.

43 Il commento di Tommaso a *Io* 16,12-14 rende il tutto ancora più chiaro, con il ricorso a una citazione paolina: «Dicit ergo: 'docebit omnem veritatem, quia ille me clarificabit', in quo est omnis veritas; supra XIV, 6: 'ego sum via, veritas et vita'; *Col.* II, 3: 'in quo', scilicet Christo, 'sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae'» (*lectio* 4).

primo commorat eis sua *documenta*; secundo promittit eis intellectum eorum, ibi «Paraclitus autem spiritus sanctus (...) vos docebit omnia». [...] Nam, sicut effectus missionis filii fuit ducere ad patrem, ita effectus missionis spiritus sancti est ducere fideles ad filium. *Filius* autem, cum sit ipsa *sapientia* genita, est ipsa *veritas*; supra XIV, 6: «ego sum via, veritas et vita». Et ideo effectus missionis huiusmodi est *ut faciat homines participes divinae sapientiae*, et cognitores veritatis. Filius ergo tradit nobis *doctrinam*, cum sit verbum; sed spiritus sanctus doctrinae eius *nos capaces facit*. Dicit ergo «ille vos docebit omnia», quia quaecumque homo doceat extra, nisi spiritus sanctus interius det intelligentiam, frustra laborat: quia nisi spiritus adsit cordi audientis, otiosus erit sermo doctoris. [...] ille qui recipit spiritum sanctum a patre et filio, ille patrem cognoscit, et filium, et ad eos venit. Facit autem nos scire omnia interius inspirando, dirigendo, et ad spiritualia elevando. (Tommaso d'Aquino, *Super Io.*, 14, *lectio* 6; corsivi aggiunti)

Si badi come il termine 'dottrina' sia lo stesso usato da Dante: «dando e lasciando a loro la sua *dottrina*, che è questa scienza di cu' io parlo».⁴⁴ Senza il dono dello Spirito, però – afferma Tommaso – la Parola di Dio resta incomprensibile.

Visto il contesto del passo giovanneo citato e l'aiuto fornito dalla lettura tomistica, sorge il dubbio che questa dottrina, questa «divina scienza» di cui Dante parla, sia qualcosa di alquanto specifico. Barański l'ha identificata con la Bibbia⁴⁵ e con la sua esegesi:

Theology [...] finds its expression in and through «la voce del verace autore, | [...] di sé parlando» (*Par.* XXVI, 40-1), which, as the two exemplary and strategic *sententiae* from the Old and New Testament confirm, reaches us thanks to the miracle of Scripture. [...] In essence, for

44 Barański, *Dante and Doctrine*, 9-10, e 46 ss. nota come il termine 'dottrina' in Dante non possa essere ristretto al solo ambito religioso (o addirittura 'catechetico'). Naturalmente, il discorso qui condotto – specificamente relativo alla dottrina di Cristo – non incide minimamente su questa più che condivisibile affermazione. Caso mai enfatizza la componente 'didattica' insita nel termine, etimologicamente connesso a *doceo -ere*. La dottrina è innanzitutto l'insegnamento, inteso come ciò che si è insegna o si è appreso da un insegnante.

45 L'identificazione fra *divina scientia* e Sacra Scrittura è reperibile nel XII secolo nell'importante *De divisione philosophiae* di Domenico Gundissalinus (fl. 1151-66), largamente ispirata al *De scientiis* di al-Fārābī, in contrapposizione alla scienza umana: «divina scientia dicitur, que deo auctore hominibus tradita esse cognoscitur, ut vetus testamentum et novum. [...] Humana vero scientia appellatur, que humanis rationibus adinventata esse probatur ut omnes artes que liberales dicuntur» (*De div. ph.*, *Prologus*, 5). La ripartizione divina/umana campeggia nel Duecento nelle *divisiones philosophiae* di area domenicana, da Robert Kildwardby al fiorentino Remigio de' Girolami. Riservo ad altra sede una disamina della *divisio* che Dante propone nel secondo libro del *Convivio*: basti qui dire che essa non trova un corrispondente perfetto in nessuna di quelle proposte fin qui dalla critica, incluse quelle appena nominate.

Dante, theology is revelation of the divine as mediated through «la divina Scrittura» (*Par.* XXIX, 90), the supreme *vestigium Dei*. Its methods are those of exegesis. [...] Dante's explicit emphasis on the equation between Scripture and theology thus unambiguously locates him among the ranks of the traditionalists and, at least implicitly, in opposition to the theological rationalists. (Barański, *Dante and Doctrine*, 23-5)⁴⁶

L'identificazione è ulteriormente rafforzata da *Conv.* II, I, 4, dove Dante parla dei metodi dell'allegoria biblica riferendosi espressamente agli esegeti come a dei 'teologi': «Veramente li teologi questo senso [*l'allegorico*] prendono altrimenti che li poeti». Si vede bene come questo epiteto faccia il paio con «la scienza divina, che è Teologia appellata» e porti naturalmente all'equivalenza divina scienza = esegesi biblica.

Tuttavia, sulla scorta di quanto detto, mi sembra si debba andare in una direzione diversa e ancora più radicale. Questa dottrina di cui Dante parla sembra essere solo ed esclusivamente la Parola del Cristo, il Verbo trasmesso dai Vangeli; ancora meglio, l'auto-Rivelazione che è operata per il tramite dell'Incarnazione e che troverà il suo compimento ultimo nell'invio dello Spirito Santo.⁴⁷ La sua piena comprensione non appare mediata da metodo alcuno, ma è resa possibile solo dal dono pentecostale dello Spirito, unico 'assistente' del *magister* Cristo, in un'aula che è il 'cuore' del discente (il dono - secondo Tommaso - è necessario anche all'intendimento dell'insegnamento umano: «quaecumque homo doceat extra, nisi spiritus sanctus interius det intelligentiam, frustra laborat»)⁴⁸. L'esperienza conoscitiva che emerge è di tipo rivelatorio e ha poco a che fare con una scienza discorsiva e dimostrativa (come inevitabilmente è invece il sapere umano, esegesi biblica

⁴⁶ Si veda anche Barański, *'O com'è grande'*, dove si propone una lettura (largamente condivisibile) ibrida e fortemente sapienziale della filosofia del *Convivio*, nella quale non manca il Cristo/Logos neotestamentario.

⁴⁷ O'Collins, Farrugia, *Rivelazione*: «Nella sua incarnazione, vita, morte, risurrezione e con l'invio dello Spirito Santo [...], Cristo fu la pienezza dell'autorivelazione divina (Gv 1,14.18; Eb 1,1-2), essendo ad un tempo il Rivelatore (= agente), la rivelazione (= il processo attivo della manifestazione) ed il contenuto della rivelazione. Per quanto concerne la dottrina della rivelazione, il Vangelo di Giovanni (con il suo linguaggio di gloria, luce, segni, verità, testimone, le affermazioni 'io sono' e, soprattutto, l'incarnazione della parola), è il libro più ricco del NT. Con Cristo e con l'era apostolica, la rivelazione fondante è compiuta e aspettiamo solo la rivelazione finale e gloriosa della parusia». Ricordo - sulla scorta di un suggerimento di Paola Nasti - come il Cristo sia considerato da tutta la tradizione esegetica non solo l'inveratore, ma anche il più autentico interprete dell'Antico Testamento, da lui di fatto sussunto: non mi sembra, tuttavia, che gli studi biblici in quanto disciplina siano *sic et simpliciter* accostabili all'interpretazione offerta da Cristo; essi saranno caso mai parte della sua dottrina.

⁴⁸ Andrà a questo proposito approfondita - cosa che non mi è possibile fare qui - anche l'equiparazione «per via teologica» della nobiltà (o «seme di virtù») ai sette doni dello Spirito Santo proposta in *Conv.* IV, XXI, 11-12.

compresa).⁴⁹ Come l'Empireo, insomma, questa «divina scienza» è qualcosa di totalmente altro,⁵⁰ irriducibile a qualsiasi processo mentale di chi non abbia ricevuto il dono dello Spirito. È – a norma di *Metaph.* I, 2 983a⁵¹ – la conoscenza «posseduta in primo luogo da Dio stesso»,⁵² così come l'Empireo è il luogo della «somma Deitate che sola [sé] compiutamente vede».

A questo proposito, è di estrema rilevanza il fatto che, in questo come negli altri casi, tutta la trattazione dei cieli/scienze sia condotta *ex parte obiecti*. L'apparentamento procede per via ontologica, ovvero sulla base di caratteristiche intrinseche sia dei cieli che delle singole scienze, indipendentemente da un eventuale soggetto conoscente.⁵³ Questo mi sembra vero in tutti i casi, con la peculiare declinazione dell'apparentamento fra

49 Di parere diverso Barański, *Dante and Doctrine*, 28: «Although Dante does not address reason directly in *Convivio* II, XIV, 19-20, neither does he deny its relevance in relation to theology. If anything, his definition would seem to imply the opposite. Thus, in a writer as linguistically attentive as Dante, the fact that he should use the same term, *scienza*, to describe both theology and the other, rationally based, intellectual disciplines is unlikely to be simply an instance of conventional inert usage». Si veda invece Raffi, *I tre volti della teologia*, 168: «la pacifica certezza in cui consiste la scienza divina si comunica a noi unicamente attraverso il kerygma evangelico».

50 «Come l'Empireo fa parte e non fa parte del cosmo, perché è un luogo-non luogo, così la Teologia vagheggiata da Dante chiude il sistema delle scienze essendone sostanzialmente diversa» (Fioravanti, *ad Conv.* II, XIV, 19). Barański, *Dante and Doctrine*, 41: «Dante had diligently prepared its 'otherness' when discussing the Empyrean before offering his actual definition of the 'divine science' in *Convivio* II. 14. 19-20: 'Li numeri, li ordini, le gerarchie narrano li cieli mobili, che sono nove, e lo decimo annunzia essa unitade e stabilitade di Dio' (II.v, 12; e cf. iii. 8-9)». Riassume bene Raffi, *I tre volti della teologia*, 164: «La collocazione della teologia nell'Empireo riproduce in forma allegorica la trascendenza del sapere divino rispetto all'intero complesso delle conoscenze conseguibili con l'uso della ragione naturale».

51 «quam enim maxime deus habet, diuina scientiarum est, et utique si qua sit diuinorum. Sola autem ista ambo hec sortita est; deus enim uidetur causarum omnibus esse et principium quoddam, et talem aut solus aut maxime deus habet» («una scienza è divina sia perché un dio la possiede al massimo grado, sia perché essa stessa si occupa delle cose divine. Ma essa sola [i.e. la filosofia in quanto «scienza che si occupa di certe cause e di certi principi», cf. I, 1 982a] possiede entrambe queste prerogative, giacché da una parte tutti credono che dio è una delle cause ed è un principio, dall'altra dio solamente, o almeno in sommo grado, può possedere una siffatta scienza») (trad. di A. Russo).

52 Fioravanti, *ad Conv.* II, XIV, 19.

53 È per questo che (1) il ruolo della ragione non è affrontato da Dante nella definizione di «divina scienza»; (2) non vedo particolari difficoltà nell'intendere questa 'scienza' come 'sapere', ovvero la conoscenza che ha Dio e la 'dottrina' insegnata dal maestro-Cristo, con la mediazione dello Spirito. Viene utile il capitolo sulla sapienza divina del *Breviloquium* di Gherardo da Prato, francescano attivo in Santa Croce tra gli anni Cinquanta e Settanta del Duecento: «Sapientia divina limpidissime cognoscit omnia, bona et mala et preterita, praesentia et futura; actualia et possibilis; et <per hoc> incomprehensibilia nobis et infinita; sibi tamen infinita et a se comprehensa. [...] In quantum enim est cognitiva omnium possibilium, dicitur scientia, sive cognitio» (I, VI; corsivo aggiunto). Quest'opera, che si iscrive nella tradizione dei *breviloquia super libros Sententiarum* sulla scia del magistero di Alessandro di Hales e di Bonaventura, venne verosimilmente composta per l'insegnamento delle *Sentenze*

le Stelle fisse e fisica e metafisica, in cui la visibilità o meno degli oggetti dipende da un punto di osservazione terrestre – giocoforza l'emisfero boreale per Dante, che riteneva l'australe disabitato – il quale permette sempre e solo la visione di metà del cielo: è su questa (comunque costitutiva) parziale visibilità della volta celeste che si gioca l'accoppiamento con gli oggetti naturali – dominio della fisica – e con altri di cui vediamo solo gli effetti – dominio della metafisica.⁵⁴

Particolarmente perplessi ha lasciato l'insistenza di Dante sul fatto che la «divina scienza» non possa prevedere discussioni di sorta: essa è «sanza macula di lite» e «non sofferà lite alcuna d'opinioni o di sofistici argomenti, per la eccellentissima certezza del suo subietto, lo quale è Dio».⁵⁵ La teologia del suo tempo, infatti, non solo era tutto fuorché pacificata, ma faceva della *disputatio* uno «strumento privilegiato»⁵⁶ di indagine, non limitato in alcun modo dal riconoscimento della perfezione del suo oggetto di studio. Si noti peraltro come Dante stesso, nel negare ogni possibile discussione all'interno di questa scienza, usi una terminologia squisitamente tecnica, tipica dell'insegnamento della logica: nega infatti che si possa procedere con argomenti solo probabili, propri della dialettica (le opinioni) o addirittura fallaci (sofistici).⁵⁷ La divina scienza di Dante, invece, è la più certa in assoluto, «in quanto ha come oggetto quello più

nel convento fiorentino ed è dunque esemplificativa dell'insegnamento teologico lì impartito in quei decenni. Cf. Pegoretti, *'Nelle scuole delli religiosi'*, 14-15.

54 Non si può non ricordare come Dante pellegrino veda le stelle dell'emisfero australe – corrispondenti in *Conv.* II, XIV, 1 alla metafisica – una volta arrivato sulla spiaggia del purgatorio (*Purg.* I, 22-4).

55 Nel commentare il versetto del dono della pace, data da Cristo 'non come la dà il mondo', l'Aquinate propone un discorso sulla 'pace dei santi', strutturalmente aliena da *perturbatio* e *contradictio*, attingibile appieno solo in proiezione escatologica: «utraque pax, scilicet praesens et futura, est Christi; sed praesens ut auctoris tantum; futura autem est eius, ut auctoris et possessoris: nam ipsam semper habuit, quia *semper fuit absque contradictione*. Pax autem praesens, ut dictum est, est cum contradictione aliqua: et ideo licet eam faciat, non tamen eam possidet». Poco prima si legge: «Hanc autem pacem hic, sancti habent et habebunt in futuro; sed hic quidem imperfecte, quia nec ad nos nec ad Deum nec ad proximum pacem *sine perturbatione* aliqua possumus habere; sed in futuro habebimus eam perfecte, quando sine hoste regnabimus: ubi *numquam poterimus dissentire*» (*Super Io.*, 14, *lectio* 7; corsivi aggiunti).

56 Fioravanti, *ad Conv.* II, XIV, 19.

57 «Scibile autem et scientia differunt ab opinabili et opinione, quoniam scientia quidem et universalis et per necessaria est, necessarium autem non contingit se habere aliter» (Aristotele, *Analyt. Post.*, I, 32 88b). «Ad philosophiam quidem secundum veritatem de his negotiandum, dialectice autem ad opinionem» (*Top.* I, 14 105b). «Quando autem demonstratio est alicuius dicta oratio, aut si aliquid est aliud quod ad conclusionem nullo modo se habet, non erit de illo syllogismus; si autem videatur, sophisma erit, non demonstratio» (*Top.* VIII, 11 162a 11-15). Sulla definizione di dialettica proposta nel *Convivio* cf. ora Dell'Oso, *Su Dante e la dialettica*.

nobile e certo, cioè Dio».⁵⁸ Essa è la «colomba [...] perfetta» di Salomone, richiamata attraverso un passo del *Cantico dei Cantici* («sexaginta sunt reginae et octoginta concubinae et adulescentularum non est numerus; una est columba mea, perfecta mea», *Ct* 6,7) che ha sollevato interesse soprattutto per il rapporto tra la 'teologia'-colomba e le altre scienze-*ancillae*.⁵⁹ Tuttavia, la citazione mi sembra rientrare nel discorso di Dante innanzitutto per la colomba – simbolo dello Spirito, cuore della rivelazione pentecostale – che scende su Gesù al momento del battesimo nel Giordano (il Vangelo è sempre quello di Giovanni):

testimonium perhibuit Iohannes dicens quia vidi Spiritum descendentem quasi columbam de caelo et mansit super eum. Et ego nesciebam eum. Sed qui misit me baptizare in aqua, ille mihi dixit: «Super quem videris Spiritum descendentem et manentem super eum, hic est qui baptizat in Spiritu Sancto». Et ego vidi et testimonium perhibui, quia hic est Filius Dei. (*Io* 1,32-4)

La colomba – ipostasi inequivocabile tanto dello Spirito, proprio in virtù dell'episodio battesimale, quanto della pace alla fine del Diluvio – si ferma presso Gesù, così come lo Spirito resterà presso gli apostoli.⁶⁰ Essa è il segno che permette al Battista di riconoscere istantaneamente il Figlio

58 Stabile, *Certezza*, 923. Il principio della proporzionalità fra certezza e nobiltà delle scienze – sul quale si fonda ogni elaborazione duecentesca di una loro gerarchia (cf. s.v. *Scienza*, *ED*, 5, 74-7, non firmata) – è affermato in *Conv.* II, XIII, 30. «Tale principio, comunemente accettato dalla cultura medievale, chiarifica la nozione di c[ertezza] qui affermata da D.: ciò che fa degna una scienza è, da un lato, il suo oggetto – tanto più 'nobile' quanto più elevato e separato dalla materia – e dall'altro la c[ertezza], derivante dalla congruenza interna dei procedimenti dimostrativi (v. Alberto Magno, nel *Comm.* al *De Anima* 112: 'quarum [cioè le cause che fanno più nobile una scienza] una est certitudo quam facit de suis conclusionibus per demonstrationes firmissimas, quae procedunt ex primis et veris vel ex his quae per prima et vera sumpserunt fidem, sicut videmus arithmeticae et geometriae in Mathematicis omnes alias excellere'» (Stabile, *Certezza*, 922). Notava già Raffi, *I tre volti della teologia*, 167, come anche la geometria sia «bianchissima, in quanto è senza macula d'errore e certissima» (*Conv.* II, XIII, 27).

59 Su questo passo fa leva Barański per affermare la subordinazione gerarchica delle altre discipline alla teologia («[la «divina scienza»] is distinct from the other *scientiae*, which, as Solomon asserts, and the exegetical tradition concurred, are all subordinate to it»; *Dante and Doctrine*, 123), contro una tradizione diversa che fa capo in particolare a É. Gilson: «Tommaso fa delle altre scienze altrettante ancelle della teologia che è la loro regina, mentre il testo scelto da Dante fa della teologia una colomba pura, ma non una regina, e delle altre scienze altrettante regine e non ancelle» (*Dante e la filosofia*, 111).

60 «etiam super eum baptizatum spiritus sanctus in specie columbae descendit et numquam ab eo recessit» (Tommaso d'Aquino, *Super Io.*, 16, *lectio* 2).

di Dio e di renderne testimonianza.⁶¹ Non a caso, «una est columba mea» è citazione quasi ossessivamente sfruttata da Agostino nella sua lettura dell'episodio del battesimo di Gesù:

in linguis diuisis noli dissipationem timere, unitatem cognosce in columba. [...] in columba uera pax. [...] ecce columba descendit super dominum, et super dominum baptizatum; et apparuit ibi sancta illa et uera trinitas, quae nobis unus deus est. [...] unitas ecclesiae, quae significatur in columba, de qua dictum est: una est columba mea [...] unde debuit ergo, carissimi, demonstrari spiritus sanctus, unitatem quamdam designans, nisi per columbam, ut pacatae ecclesiae diceretur: una est columba mea? (Agostino, *In Io. ev. tract.*, VI, 3-10)

L'immissione nella riflessione duecentesca dei «criteri epistemologici imposti dalla ricezione degli *Analitici secondi*»⁶² aveva reso necessario il ripensamento dello statuto della teologia e del suo grado di 'scientificità'. In questo quadro, l'equiparazione della «divina scienza» all'Empireo compiuta da Dante e il richiamo – implicito, ma forte, per chi conoscesse il passo giovanneo – all'intervento dello Spirito Santo e alla capacità di comprendere infusa dal dono pentecostale sembrano fornire una giustificazione solida a una sua sottrazione al «confronto con l'epistemologia aristotelica».⁶³ A essa si nega qualsiasi possibilità di confronto dialettico, e lo si fa attraverso un preciso dispiegamento proprio della terminologia dei *Topici* e degli *Analitici secondi*. La dottrina di Cristo, i suoi *documenta*, sussistono in sé perfetti e 'pacifici', sono 'la pace di Cristo' e per questo sono intrinsecamente paragonabili alla sede di Dio, l'Empireo; essi si manifestano per intervento dello Spirito. Non a caso, a proposito dei «documenta spiritua-

61 Lo Spirito/colomba che «fa vedere il vero» (É. Gilson, *Dante e la filosofia*, 111) si manifesta in forma di lingue di fuoco al momento della Pentecoste: «illud enim quod sicut columba spiritus sanctus apparuit specie corporali, uisio fuit ad horam facta atque transacta; sicut etiam quando super discipulos uenit, uisae sunt illis linguae diuisae uelut ignis, qui et insedit super unumquemque eorum» (Agostino, *In Io. ev. tract.*, IC, 2). Fa giustamente notare Giunta che «l'idea del piovere, del benefico cadere dall'alto» di fiamme di fuoco in *Amor che ne la mente mi ragiona* – «Sua bieltà piove fiammelle di foco | animate d'un spirito gentile | ch'è creatore d'ogni penser bono» (vv. 63-5) – «ricorda [...] soprattutto la discesa dello Spirito Santo in lingue di fuoco sopra gli apostoli riuniti» (commento *ad loc.*). Nell'esegesi dantesca, le fiammelle – «cioè ardore d'amore e di caritate» (*Conv.* III, VIII, 16) – sarebbero gli effetti attraverso i quali è possibile per noi avere una qualche conoscenza di Dio, delle sostanze separate e della prima materia. La presenza anche in questo caso di un immaginario pentecostale mi sembra di tutto interesse. Non si può infine non citare «La larga ploia de lo Spirito Santo, | ch'è diffusa in su le vecchie e 'n su le nuove cuoia» (*Par.* XXIV, 91-3), ovvero nel Vecchio e nel Nuovo Testamento, significativamente definita «silogismo» (v. 94), e che è alla base della fede di Dante.

62 Porro, *Tra l'oscurità della fede*, 195.

63 Porro, *Tra l'oscurità della fede*, 196.

lia» – distinti dai «*phylosophica documenta*» in *Mon.* III, XVI, 9 – Dante dice che i «*media*» ('termini medi') per raggiungerli ci sono mostrati «*a Spiritu Sancto, qui per prophetas et agiographos, qui per coeternum sibi Dei Filium Iesum Cristum et per eius discipulos supernaturalem veritatem ac nobis necessariam revelavit*» (corsivi aggiunti).

Scriveva Étienne Gilson che la scienza proposta da Dante è una teologia 'ideale', che non dovrebbe essere soggetta a discussioni:

si può dire quasi con certezza che egli si propone qui di ricordare come la teologia, considerata nella sua origine e per conseguenza nella sua essenza, si riduca alla parola di Dio tramandataci dai libri sacri. Insistendo sulla pace datagli dalla certezza incrollabile della Rivelazione, Dante ricorda inoltre che essa non dovrebbe soffrire quei conflitti di opinioni diverse da cui sono turbate le altre scienze. [...] Dante descrive [...] lo stato di questa scienza quale deve essere. Siamo dunque autorizzati a pensare che la teologia di cui egli parla, assimilandone la pace a quella dell'Empireo, è una teologia ideale, fondata strettamente sulla fede cristiana nella dottrina del Cristo. (É. Gilson, *Dante e la filosofia*, 110-1)

In realtà, questa scienza – senza condizionali di sorta – non soffre contese per sua intima natura. Certamente l'accento a liti e argomenti sofisticati non poteva non far venire in mente le pratiche di insegnamento contemporanee e l'aspro dibattito teologico che travagliò il secondo Duecento. Questo, però, mi sembra non tanto il presupposto, quanto una conseguenza di tutto il ragionamento, pur cercata e consapevolmente gestita.

Se poi si volesse fare un passo ulteriore in direzione dei contenuti dei *documenta Christi*, si può notare come dai passi citati emergano con frequenza i temi della visione di Dio, della natura del Figlio e del mistero trinitario. Grazie alla discesa della colomba/Spirito, il Battista è in grado di riconoscere il Figlio di Dio. La promessa dello Spirito da parte di Gesù prende le mosse dall'ignoranza degli apostoli su dove lui stia per andare e dalla domanda di Filippo: «Domine, ostende nobis Patrem» (*Io* 14,8). La risposta del Cristo è in certo senso duplice: da un lato chiede come essi non abbiano ancora compreso come il Padre sia in lui e lui nel Padre («non creditis quia ego in Patre e Pater in me est», v. 11); poi chiarisce come tutto sarà evidente grazie all'intervento dello Spirito. Sullo stesso tasto insiste Agostino nell'esplicitare la rivelazione del Battista: «apparuit ibi sancta illa et uera trinitas». L'ulteriore insistito passaggio che il vescovo d'Ippona fa in direzione della colomba come simbolo dell'unità della Trinità e della Chiesa è del tutto omogeneo al discorso di Gesù durante l'Ultima cena e ai contenuti della rivelazione pentecostale: «voi saprete che io sono nel Padre e voi in me e io in voi» (*Io* 14,20).

Se la lettura qui proposta della «divina scienza» ha una qualche plausibilità, c'è da chiedersi che posto abbia nella *divisio scientiae* dantesca il

complesso di dispute, elaborazioni, interpretazioni che formano il cuore della teologia duecentesca e costituiscono una delle più alte vette del pensiero medievale. Parte di esse, in quanto riflessioni sulle «prime sostanze» e sulle «cose incorruttibili» (*Conv.* II, XIV, 8, 10) – ovvero le sostanze separate, i cieli e Dio, conoscibili solo per i loro effetti – sono suscettibili senz'altro dalla metafisica.⁶⁴ Sorprendentemente, è con essa che la «divina scienza» sembra condividere la possibilità – imperfetta, ma pur sempre ottimistica – di intravedere qualcosa dell'essenza delle realtà sovrassensibili, efficacemente condensata nell'immagine del pipistrello che vuole vedere il sole a cui Dante rimanda in *Conv.* II, IV, 16-17, quando, nel contesto della trattazione del numero delle intelligenze angeliche, è costretto a riconoscere «il carattere solo probabile e non strettamente dimostrativo delle sue argomentazioni. Nessuno se ne deve meravigliare, perché questo dipende dalla natura della realtà che si vuole conoscere».⁶⁵ Non diversamente da quelli del *palpastrello*, «sono chiusi li nostri occhi intellettuali, mentre che l'anima è legata e incarcerata per li organi del nostro corpo» (17). Se infatti le sostanze separate si inscrivono nell'ambito della metafisica, che assieme alla fisica pertiene stabilmente all'ottavo cielo, non si può non notare come al medesimo immaginario facesse ricorso Dante già nella divisione di *Oltre la spera*: lo spirito del poeta sale pellegrino nell'*Empireo* e ne riporta parole che la mente non è in grado di comprendere appieno, per il fatto che «l'nostro intelletto s'abbia a quelle benedette anime sì come l'occhio debole al sole: e ciò dice lo Filosofo nel secondo della *Metafisica*» (*Vn* 30, 6).⁶⁶ Si rilegga inoltre il passo del *Convivio* in cui è il Cristo-verità a non poter essere visto perfettamente in vita.

64 Si profila qui, credo, la possibilità di ripensare la conoscenza che gli uomini possono avere del trascendente a partire da un nucleo di problemi e in senso lato 'oggetti' intellettuali e spirituali che sono evidentemente destinati dal poeta ad ambiti (e a cieli) diversi.

65 Fioravanti, *ad Conv.* II, IV, 16-17. L'irrisolvibilità del problema è invece serenamente accettata dai 'teologi' – qui evidentemente metafisici, non esegeti biblici (o non solo) – in *Mon.* III, III, 2: «theologus vero numerum angelorum ignorat, non tamen de illo litigium facit». Di diversa e più articolata opinione Barański, che legge la frase della *Monarchia* come «a declaration which, via *Daniel* 7. 10, indicates the limits of Scriptural exegesis, limits which are willingly accepted by the orthodox theologian who acknowledges that the Bible raises matters that are 'inexplicable' since they go beyond the capacities of human reason – a view of the work of the *theologus* obviously in harmony with that presented in the *Convivio*» (*Dante and Doctrine*, 30-1). Su questa dantesca «soluzione intermedia, che cautamente evita sia l'ottimismo, suggestivo ma blasfemo, di Averroè sia il radicale (e troppo empirico nei suoi presupposti) pessimismo di Tommaso», rimando alle efficaci pagine di Falzone, *Desiderio della scienza*, 126 ss. (cit. 134-5).

66 Nel Sole non si può mirare anche nel caso del cielo del Sole-Aritmetica: «l'occhio dello 'ntelletto nol può mirare; però che 'l numero, quanto è in sé considerato, è infinito, e questo non potemo noi intendere» (*Conv.* II, XIII, 19). Cf. l'importante rilievo di Falzone, *Desiderio della scienza*, 118: «Alla tesi della inconoscibilità della natura divina il pensiero dantesco si mantiene coerente in tutto l'arco del suo svolgimento». Sull'immagine del pipistrello, cf. 257 ss.

Dell'immortalità, dice Dante,

n'accerta la dottrina veracissima di Cristo, la quale è via, veritade e luce: via, perché per essa senza impedimento andiamo alla felicitade di quella immortalade; veritade, perché non soffera alcuno errore; luce, perché allumina noi nella tenebra della ignoranza mondana. [15] Questa *dottrina* dico che ne fa certi sopra tutte altre ragioni, però che quello la n'hae *data* che la nostra immortalade vede e misura. (*Conv.* II, VIII, 14-15; corsivi aggiunti)

Anche Dante, come Tommaso nel commento a *Giovanni* sopra riportato, richiama la definizione che il Cristo dà di sé stesso – via, verità, vita – ibridandola con un altro versetto giovanneo: «ego sum lux mundi, qui sequitur me non ambulabit in tenebris» (*Io* 8,12), sfruttato nella chiosa a 'luce' («allumina noi nella tenebra della ignoranza mondana»). La contaminazione, che esclude 'vita' a favore della luce della conoscenza, è pienamente giustificata dal contesto, incentrato sulla «dottrina veracissima di Cristo». Che poi questa dottrina, che ci fa *certi* dell'immortalità sopra ogni ragionamento e che non «soffera [...] errore», non possa che coincidere con la «divina scienza», mi sembra fuori discussione.⁶⁷ Essa non è conquistata o raggiunta: è 'data'.

La definizione della «divina scienza» apre inevitabilmente a discorsi ben più ampi sulla teologia in Dante e sul suo rapporto con la filosofia e il complesso delle scienze, a loro volta intimamente connessi ai problemi riguardanti la relazione fra i due ambiti nel basso Medioevo e alla *vexata quaestio* della natura stessa della filosofia medievale.⁶⁸ Sulla base di una lettura *ex parte obiecti* dell'intera descrizione dantesca delle scienze, ho cercato di limitare al minimo i riferimenti al ruolo del soggetto conoscente, ovvero dell'eventuale 'discente' di questa peculiare dottrina, la quale va prima compresa in sé.⁶⁹ Mi sono limitata a identificarlo come il destinatario della mediazione dello Spirito Santo, che lo rende – come gli apostoli, ma anche

67 Cf. Barański, *Dante and Doctrine*, 46-7.

68 Mi limito a notare che la mia proposta non contraddice quanto di recente autorevoli studi hanno affermato riguardo alla fiducia che Dante ripone nella possibilità di raggiungere la felicità intellettuale garantita in questa vita agli uomini. Rimando ancora a Falzone, *Desiderio della scienza*, 126 ss., ma si veda anche Fioravanti: «Tra questo tipo di conoscenza e la filosofia non risulta alcun rapporto di integrazione o di subordinazione: i due ambiti rimangono del tutto distinti anche se, in qualche modo, i limiti del sapere filosofico umano sembrano racchiudere un appello alla visione completa della verità donata per grazia» (*ad Conv.* II, XIV, 19).

69 Barański, *Dante and Doctrine*, 39 ss., considera la «divina scienza» in quanto conoscenza posseduta da Dio – «knowledge in its absolute sense, as it exists in the mind of God, is one and 'piena di tutta pace'» (39) – inscindibile dal rapporto che essa ha con le altre scienze e l'intelletto umano. Credo però si possa, nell'esegesi del singolo paragrafo qui indagato, limitare almeno momentaneamente il ruolo di un soggetto conoscente altro da Dio stesso, identificandolo come il destinatario di un dono.

‘i dottori della Chiesa come Agostino e altri’, «a Spiritu Sancto adiutos» nella stesura delle loro opere (*Mon.* III, III, 13) – *capacis*, gli permette cioè di comprendere in modo certo la natura di Dio, della Trinità e della loro unione con i fedeli (il corpo mistico di Cristo). Il fatto che una tale grazia sia *data* permette anch’esso di tralasciare – almeno per il momento, e per necessità metodologica – l’analisi delle elaborazioni umane di una simile scienza, compresa l’esegesi biblica di quanti Dante chiama «teologi». Sia concesso a tale proposito ipotizzare che solo in seconda istanza si possa allargare lo sguardo all’approccio – più o meno arduo e contrastato – dei mortali alla «divina scienza», ai *documenta Christi* tramandati sì dalle Sacre Scritture, ma inerti al di fuori di un quadro trinitario.⁷⁰ La rivelazione di carattere pentecostale agita dallo Spirito Santo rende pienamente conto del riferimento che Dante fa al dono della pace di Cristo, una pace assimilabile alla quiete dell’Empireo. Una quiete che, nella sua eternità e necessità, non è certo un *desideratum*, ma semplicemente ‘è’.

Bibliografia

Fonti

- Aristotele. *Metafisica*. A cura di Antonio Russo. Roma-Bari: Laterza, 1971.
- Aristotelis. *Analytica posteriora* (Iacobi Venetici translationis recensio, Guillelmus de Morbeka reuisor). Ed. Lorenzo Minio Paluello et Bernard G. Dod. Bruges; Paris, Desclée De Brouwer, 1968. Aristoteles Latinus IV.1-4.
- Aristotelis. *Metaphysica* (Guillelmus de Morbeka reuisor transl.), 2 voll. Ed. Gudrun Vuillemin-Diem. Leiden; New York; Köln: Brill, 1995. Aristoteles Latinus XXV.3.
- Aristotelis. *Topica* (Boethius transl.). Ed. Lorenzo Minio Paluello et Bernard G. Dod. Bruxelles; Paris: Desclée De Brouwer, 1969. Aristoteles Latinus V.1-3.
- Augustinus Hipponensis. *In Iohannis evangelium tractatus CXXIV*. 2a ed. Ed. Radbod Willems. Turnhout: Brepols, 1990. Corpus Christianorum Series Latina 36.
- Bonaventura de Balneoregio. *Breviloquium*. Vol. 5 di Doctoris Seraphici Sancti Bonaventurae *Opera omnia*, 10 voll. Grottaferrata (Roma): Quaracchi-Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1882-1902, 199-291.
- Denifle, Heinrich (ed.). *Chartularium Universitatis Parisiensis*, 4 voll. Paris: Delalain, 1889-1897.

⁷⁰ Cf. Petri Lombardi *Sent.* I, d. X, 1, 4: «Sicut Verbum Dei proprie dicitur sapientia et tamen tota Trinitas dicitur sapientia, ita et Spiritus Sanctus proprie dicitur caritas et tamen Pater et Filius et Spiritus Sanctus dicitur caritas».

- Dominicus Gundissalinus. *De divisione philosophiae*. Ed. Ludwig Baur. Münster: Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, 1903. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters IV.
- Gherardo da Prato. *Breviloquium super IVor Sententiarum*. A cura di Marcellino da Civezza. Prato: s.i.e., 1882.
- Glossa ordinaria*. PL 113, coll. 67-1316; 114: coll. 9-752.
- Guillelmus de Conchis. *Glosae super Boetium*. Ed. Lodi Nauta. Turnhout: Brepols, 1999. Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 158.
- Nicholas Trevet. *Expositio Fratris Nicolai Trevethii Anglici Ordinis Praedicatorum super Boecio De Consolacione*. Typescript of unfinished ed. by Edmund T. Silk. URL <http://campuspress.yale.edu/trevet/> (2018-12-11).
- Petrus Comestor. *Scholastica historia, liber Genesis*. Ed. Agneta Sylwan. Turnhout: Brepols, 2005.
- Petrus Lombardus. *Sententiae in IV libris distinctae*, 2 voll. Grottaferrata (Roma): Quaracchi-Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971-1981.
- Remigius Antissiodorensis. *Commentarius in Genesim*. PL 131, coll. 52-134.
- Restoro d'Arezzo. *La composizione del mondo con le sue cascioni*. A cura di Alberto Morino. Firenze: Accademia della Crusca, 1976.

Studi

- Barański, Zygmunt G. «Dante and Doctrine (and Theology)». Honess, Claire E.; Treherne, Matthew (eds), *Reviewing Dante's Theology*, vol. 1. Oxford; Bern: Peter Lang, 2013, 9-64.
- Barański, Zygmunt G. «'Oh come è grande la mia impresa': Notes Towards Defining Dante's *Convivio*». Meier Franziska (ed.), *Dante's "Convivio": Or How to Restart a Career in Exile*. Oxford; Bern: Peter Lang, 2018, 9-26.
- Bellomo, Saverio. *Dizionario dei commentatori danteschi. L'esegesi della "Commedia" da Iacopo Alighieri a Nidobeato*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2004.
- Bianchi, Luca. «Gli aristotelismi della scolastica». Bianchi, Luca; Randi, Eugenio (a cura di), *Le verità dissonanti*. Roma; Bari: Laterza, 1990, 3-31.
- Cachey jr., Theodore J. «Una nota sugli angeli e l'empireo». Casadei, Alberto; Ciccuto, Marcello; Masi, Giorgio (a cura di), *'Nel suo profondo'. Miscellanea di studi danteschi (1265-2015)*, fasc. monogr. di *Italianistica. Rivista di letteratura italiana*, 44(2), 2015, 149-59.
- Cachey jr., Theodore J. «'Alcuna cosa di tanto nodo disnodare'. Cosmological Questions Between the *Convivio* and the *Commedia*». Meier Franziska (ed.), *Dante's "Convivio": Or How to Restart a Career in Exile*, Oxford; Bern: Peter Lang, 2018, 55-76.

- Carrai, Stefano. «Puntualizzazioni sulla datazione della *Vita nova*». *L'Alighieri*, 52, 2018, 109-15.
- Ceccherini, Irene. «Il *Convivio*». Malato, Enrico; Mazzucchi, Andrea (a cura di), *Dante fra il settecentocinquantesimo della nascita (2015) e il settecentenario della morte (2021) = Atti delle celebrazioni in Senato, del Forum e del Convegno internazionale* (Roma, maggio-ottobre 2015). Roma: Salerno Editrice, 2016, 383-400.
- Cristaldi, Sergio. *Verso l'Empireo. Stazioni lungo la verticale dantesca*. Acireale: Bonanno, 2013.
- Dell'Oso, Lorenzo. «Su Dante e la dialettica: *Convivio*, II.XIII, 11-12 e la logica di Santa Croce». *L'Alighieri*, 52, 2018, 37-49.
- Falzone, Paolo. *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel "Convivio" di Dante*. Bologna: il Mulino, 2010.
- Fioravanti, Gianfranco. «Aristotele e l'Empireo». Bianchi, Luca (a cura di), *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*. Turnhout: Brepols, 2011, 25-36.
- Fioravanti = Dante Alighieri. *Convivio*. A cura di Gianfranco Fioravanti, canzoni a cura di Claudio Giunta. Vol. 2 di Dante Alighieri. *Opere*, 2 voll. Dir. Marco Santagata. Milano: Mondadori, 2014, 1-805.
- Foster, Kenelm. «Teologia». *ED*, 5, 564-8.
- Gilson, Étienne. *Dante e la filosofia*. Milano: Jaca Book, [1939; 1972] 2016.
- Gilson, Étienne. «Alla ricerca dell'Empireo». Gilson, Étienne, *Dante e Beatrice. Saggi danteschi*. Milano: Medusa, [1974] 2004, 87-97.
- Gilson, Simon A. «Sincretismo e Scolastica in Dante». Cottignoli, Alfredo et al. (a cura di), *Dante. Per Emilio Pasquini*, num. spec. di *Studi e problemi di critica testuale*, 90(2), 2015, 317-39.
- Gilson, Simon A. «Dante and Christian Aristotelianism». Honess, Claire E.; Treherne, Matthew (eds), *Reviewing Dante's Theology*, vol. 1. Oxford; Bern: Peter Lang, 2013, 65-109.
- Gilson, Simon A. *Medieval Optics and Theories of Light in the Works of Dante*. Lewiston (NY): E. Mellen Press, 2000.
- Kay, Richard. «Dante's Empyrean and the Eye of God». *Speculum*, 78, 2003, 37-65.
- Italia, Sebastiano. «L'Empireo, la Prima Mente e il Protonoè nel *Convivio*». Cristaldi, Sergio; Italia, Sebastiano (a cura di), *Lecturae Dantis*, num. monogr. di *Le forme e la storia*, n.s., 7(2), 2014, 55-66.
- Ledda, Giuseppe. *La guerra della lingua: ineffabilità, retorica e narrativa nella "Commedia" di Dante*. Ravenna: Longo, 2002.
- Martinelli, Bortolo. «La dottrina dell'Empireo nell'*Epistola a Cangrande*». *Studi Danteschi*, 57, 1985, 49-143.
- Mellone, Attilio. *La dottrina di Dante Alighieri sulla prima creazione*. Nocera Superiore: Convento S. Maria degli Angeli, 1950.
- Mellone, Attilio. «Empireo». *ED*, 2, 668-71.

- Moevs, Christian. *The Metaphysics of Dante's Comedy*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2005.
- Nardi, Bruno. «Dante e Alpetragio». Nardi, Bruno. *Saggi di filosofia dantesca*. 2a ed. Firenze: La Nuova Italia, 1967, 139-66.
- Nardi, Bruno. «La dottrina dell'Empireo nella sua genesi storica e nel pensiero dantesco». Nardi, Bruno. *Saggi di filosofia dantesca*. 2a ed. Firenze: La Nuova Italia, 1967, 167-214.
- O'Collins, Gerald; Farrugia, Edward G. «Rivelazione». *Dizionario sintetico di teologia*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1995. URL <http://www.clerus.org> (2018-12-11).
- Ottaviani, Didier. *La philosophie de la lumière chez Dante. Du "Convivio" à la "Divine comédie"*. Paris: Champion, 2004.
- Pegoretti, Anna. *Indagine su un codice dantesco. La "Commedia" Egerton 943 della British Library*. Pisa: Felici, 2014.
- Pegoretti, Anna. «Un Dante 'domenicano': la *Commedia* Egerton 943 della British Library». Arquès Corominas, Rossend; Ciccuto, Marcello (a cura di), *Dante visualizzato. Carte ridenti I: XIV secolo*. Firenze: Cesati, 2017, 127-42.
- Pegoretti, Anna. «'Nelle scuole delli religiosi'. Materiali per Santa Croce nell'età di Dante». *L'Alighieri*, n.s., 50, 2017, 5-55.
- Pertile, Lino. «'Nel tempio del suo voto riguardando': Dante nell'Empireo». Bartuschat, Johannes (a cura di), *Lecture classensi 45. L'esilio di Dante nella letteratura moderna e contemporanea*. Ravenna: Longo, 2016, 135-55.
- Porro, Pasquale. «Tra l'oscurità della fede e il chiarore della visione. Il dibattito sullo statuto scientifico della teologia agli inizi del XIV secolo». Bianchi, Luca; Crisciani, Chiara (a cura di), *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo. Studi in ricordo di Maria Elena Reina*. Firenze: SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2014, 195-256.
- Raffi, Alessandro. «I tre volti della teologia in Dante Alighieri: *sapientia* divina, angelica e umana». Biancalani, Alessandro; Postorino, Antonino (a cura di), *La sfida della verità. La teologia come visione del fondamento invisibile*. Lugano: Agorà & co., 2015, 163-82.
- Stabile, Giorgio. «Certezza». *ED*, vol. 1, 922-3.
- Vasoli = Dante Alighieri. *Convivio*. T. 1, pt. 2 di Dante Alighieri. *Opere minori*. A cura di Cesare Vasoli e Domenico De Robertis. Milano; Napoli: Ricciardi, 1988.

Theologus Dantes

Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti

a cura di Luca Lombardo, Diego Parisi e Anna Pegoretti

Visioni bibliche e investitura poetica

Spunti per una riflessione sulla poesia di Dante
a partire dall'*Epistola a Cangrande*

Luca Azzetta

(Università degli Studi di Firenze, Italia)

Abstract The essay analyses paragraphs 77-82 of Dante's *Epistle to Cangrande della Scala*. After a discussion of the three typologies of divine vision acknowledged by medieval culture since Augustine, the essay shows how the biblical examples recalled in the *Epistle* in relation to the visionary experience of *Paradiso* correspond to them: the *raptus* of Paul (*visio intellectualis*), the vision of the Apostles on Mount Tabor (*visio corporalis*), the vision of the prophet Ezekiel (*visio imaginaria* or *spiritualis*). Finally, the essay analyses how the choice of these unusual examples establishes a deep relationship with what the poet says about his own experience in the final cantos of *Purgatorio* and in *Paradiso*.

Keywords Dante Alighieri. *Epistle to Cangrande*. *Paradiso*. Biblical visions.

Nella lunga porzione testuale che l'*Epistola a Cangrande* dedica all'*expositio litterae* dei primi versi di *Par. I* (capp. XVII-XXXI, parr. 42-87) un posto di rilievo occupa il cap. XXVIII (parr. 77-82) in cui Dante, commentando i vv. 5-6, «vidi cose che ridire | né sa né può chi di là su discende», affronta il problema del rapporto tra un'esperienza visionaria avvenuta in vita, che supera i limiti umani nell'incontro col divino, e il duplice scacco, della memoria (cap. XXVIII) e della parola (cap. XXIX), a recuperare e a comunicare quella visione, che tuttavia gli è stata concessa proprio affinché venga narrata. Si tratta di una pagina importante giacché, fuori dalla dimensione poetica del poema, costituisce l'unico documento in cui Dante parla di ciò che caratterizza il *Paradiso*, ultima cantica della *Commedia*, di cui fornisce una chiave di lettura:

[77] Et postquam dixit quod fuit in loco illo Paradisi per suam circumlocutionem, prosequitur dicens se vidisse aliqua que recitare non potest qui descendit. Et reddit causam dicens quod intellectus in tantum profundat se in ipsum desiderium suum, quod est Deus, quod memoria sequi non potest. [78] Ad que intelligenda sciendum est quod intellectus humanus in hac vita, propter connaturalitatem et affinitatem quam habet ad substantiam intellectualem separatam,

quando elevatur, in tantum elevatur, ut memoria, post reditum, deficiat propter transcendisse humanum modum. [79] Et hoc insinuat nobis per Apostolum ad Corinthios loquentem, ubi dicit: «Scio hominem, sive in corpore sive extra corpus nescio, Deus scit, raptum usque ad tertium celum, et vidit arcana Dei, que non licet homini loqui». Ecce, postquam humanam rationem intellectus ascensione transierat, quid extra se ageretur non recordabatur. [80] Hoc etiam insinuat nobis in Mattheo, ubi tres discipuli «cecidere in faciem suam», nichil postea recitantes, quasi obliti, et in Ezechiele scribitur: «Vidi, et cecidi in faciem meam». Et ubi ista invidis non sufficiant, legant Richardum de Sancto Victore in libro *De contemplatione*, legant Bernardum in libro *De consideratione*, legant Augustinum in libro *De quantitate anime*, et non invidiant. [81] Si vero in dispositionem elevationis tante propter peccatum loquentis oblatrarent, legant Danielelem, ubi et Nabuchodonosor invenient contra peccatores aliqua vidisse divinitus, oblivionique mandasse. [82] Nam «qui oriri solem suum facit super bonos et malos, et pluit super iustos et iniustos», aliquando misericorditer ad conversionem, aliquando severe ad punitionem, plus et minus, ut vult, gloriam suam quantumcunque male viventibus manifestat. (*Ep. Can.* XXVIII, 77-82)¹

La struttura argomentativa del capitolo è chiara: parafrasati i vv. 5-6 di *Par. I*, è spiegato il motivo che permette all'intelletto di sprofondare in Dio, termine del suo desiderio, cioè la connaturalità e l'affinità con la sostanza intellettuale separata, che comporta d'altra parte il cedimento della memoria, la quale, facoltà strettamente inerente al sensibile, non può partecipare con l'intelletto alla *visio Dei* (parr. 77-8). Quindi, per mostrare la verità di quanto affermato, cioè la possibilità da parte di un uomo vivente di avere una visione di Dio che trascende il processo conoscitivo proprio della natura umana, e dunque eccede le facoltà memoriali, Dante ricorre a due ordini di *auctoritates*. Il primo è costituito da tre episodi biblici di visioni divine, che nell'interpretazione proposta dall'Alighieri si concludono con lo scacco della memoria e della parola: innanzitutto il *raptus* occorso a san Paolo ed evocato dall'Apostolo in *II Cor* 12,2-4 (par. 79); quindi l'episodio della trasfigurazione di Cristo sul monte Tabor, a cui assistettero gli apostoli Pietro, Giacomo e Giovanni, secondo la narrazione dell'evangelista Matteo (*Mt* 17,1-9), e la visione del profeta Ezechiele, di cui è citato il versetto funzionale all'argomentazione (*Ez* 2,1). Il secondo ordine di *auctoritates*, aggiunto per convincere i malevoli, richiama l'autorità di tre trattati teologici: il *De contemplatione* di Riccardo di San

¹ Rinvio all'edizione di riferimento dell'*Ep. Can.* per tutte le questioni che il testo ha suscitato che non sono oggetto di discussione nel presente contributo (tradizione manoscritta, datazione, autenticità, ecc.); ho modificato il testo da me curato introducendo una virgola dopo «obliti» (par. 80) in luogo del punto fermo.

Vittore, il *De consideratione* di Bernardo di Chiaravalle, il *De quantitate animae* di Agostino d'Ippona (par. 80). Chiude la serie delle testimonianze un ultimo esempio di visione biblica: quella del re Nabucodonosor, allegata in quanto documenta che anche uomini peccatori possono essere scelti da Dio per godere di visioni sovranaturali (par. 81). Dio infatti, nominato attraverso una perifrasi evangelica ricavata da *Mt* 5,45, manifesta la sua gloria secondo quanto ritiene opportuno anche a coloro che vivono nel peccato, ora per convertirli, ora per punirli (par. 82).

In accordo con i tre esempi biblici, anche le scelte lessicali che caratterizzano il brano orientano in una direzione ben precisa, inequivocabile per un uomo del Medioevo, entro la quale esse trovano il loro specifico significato. In particolare i parr. 78-9 sono tramati di tessere che nella tradizione teologica medievale descrivono le esperienze visionarie, e soprattutto il *raptus* di Paolo. Così è per il duplice ricorso al verbo *elevare* che ha quale soggetto *l'intellectus humanus* («elevatur», par. 78), a cui si affianca il sostantivo *elevatio*, esplicitamente riferito alla *visio* dantesca («in dispositionem elevationis tante», par. 81); o ancora per i termini che indicano una visione nella quale, con un movimento dal basso verso l'alto («ascensione», par. 79), si travalica la conoscenza raziocinativa propria dell'uomo («humanum modum», par. 78; «humanam rationem», par. 79), giungendo oltre ciò che pertiene alla natura umana («trascendisse», par. 78; «transierat», «extra se», par. 79), senza possibilità di ricordare («deficiat», par. 78; «non recordabatur», par. 79). Si tratta di termini che si ritrovano con frequenza nei testi teologici che indagano il fenomeno del *raptus*, normalmente messo in relazione con quanto accaduto a san Paolo. Così, per esempio, nella tredicesima *Quaestio disputata, De veritate*, Tommaso d'Aquino scrive: «In raptu elevatur hominis intellectus ad Dei cognitionem» (q. 13, *De raptu*, a. 1, arg. 1); mentre nella *Summa Theologiae* II^a-II^{ae}, q. 175, a. 1, esordisce affermando:

Definitur enim a quibusdam raptus: ab eo quod est secundum naturam, in id quod est supra naturam, vi superioris naturae elevatio.

Anche il verbo *insinuare*, impiegato da Dante per introdurre dapprima la citazione dell'Apostolo, quindi quelle dell'Evangelista Matteo e del profeta Ezechiele («insinuatur», parr. 79 e 80), nel latino patristico e medievale ricorre frequentemente in contesti prossimi a quelli dell'*Epistola*. Così Agostino scrive nel *De civitate Dei*, XX, 10: «Apostolus Petrus [...] sane, licet breviter atque transeunter, insinuavit Deum esse Christum», o ancora nel *De Genesi ad litteram*, XII, 1, 1: «videtur Apostolus in tertio coelo insinuare paradysum»; e Tommaso nella *Summa Theologiae* I^a, q. 41, a. 3 ad 4, in riferimento a *Sir* 1,9: «per hoc quod sapientia creata et genita nuncupatur,

modus divinae generationis nobis insinuatur». ² In un tale contesto anche il ricorso al verbo *oblatro* («oblatrarent», par. 81), attestato parcamente in autori classici che rimasero ignoti a Dante (Ammiano Marcellino, Sidonio Apollinare, Silio Italico, Plauto, e pochi altri), acquista vigore quando si riconosca che, particolarmente diffuso nella tradizione patristica e medievale, esso è un verbo di aspra polemica, spesso impiegato in relazione al morso dei malevoli o all'atteggiamento di chi, eretico o blasfemo, si oppone inutilmente alla verità divina. Tra i molti esempi possibili, basti il rinvio ad Agostino, *In Psalmos*, LXVIII, 11, nel cui brano, oltre al verbo *oblatro*, compare il participio «invidentibus», corrispettivo dell'«invidis» e dell'«invidebunt» danteschi in *Ep. Can.* 80:

merito ergo dicit Ecclesia: «[...] Non sic affligar ab insurgentibus persecutoribus, non sic obterar ab invidentibus inimicis meis, ab oblatrantibus haereticis qui a me exierunt, quia non erant ex me; nam si fuissent ex me, mecum forsitan permansissent».

Le parole dell'*Epistola* dunque, nel ricorso ai tre esempi biblici e nelle scelte lessicali, non suggeriscono affatto un'interpretazione dell'esperienza paradisiaca dantesca quale finzione poetica o allegorica (diversamente da quanto talvolta si è detto e da quanto invece avviene nell'antica esegesi della *Commedia*), ma, allegate in quanto valide a spiegare la caratteristica specifica del *Paradiso*, invitano a riconoscere nell'ultima tappa del viaggio di Dante i caratteri che furono propri di tre grandi visioni di cui tratta la Scrittura: tutte, per il poeta e per i suoi contemporanei, storicamente vere e segnate da un intervento divino che le rese possibili. ³

Se le modalità della ricezione dei singoli passi biblici da parte di Dante sono già state oggetto di indagine, occorre invece interrogarsi sulle ra-

2 Gli esempi potrebbero facilmente moltiplicarsi, giacché il verbo *insinuo* è termine di diffusione tutt'altro che circoscritta; si veda per es. Matthaei ab Aquasparta, *Quaestiones disputatae de anima beata*, VI, resp.: «Et hoc insinuatur optime Ioan. 14, 8: 'Domine, ostende nobis Patrem, et sufficit nobis'» (*Quaestiones disputatae de anima beata*, 302). Al contrario esso è raro nel latino di Dante: si riscontra solo in altre due circostanze, ancora nell'*Epistola a Cangrande* in relazione all'uso dei «metaforismi» da parte di Platone, che vi ricorse per sopperire la naturale inopia della lingua a comunicare contenuti eccezionali (par. 84); e in *Ep. IX*, 4, ancora associato a un contesto in cui si afferma l'insufficienza dei *verba*.

3 La distanza tra l'*Epistola a Cangrande* e l'antica esegesi è evidente se solo si considera, in via esemplificativa, come Andrea Lancia conclude il suo commento al poema: «Chiunque legge il testo e le chiose consideri che 'l nostro poeta Dante Alleghieri fiorentino poetiza in questa sua opera e così le chiose che spongono cotale poesia, sì che in quanto li exempli, li argomenti, le oppinioni, le allegorie, le sententie o li detti si conformano al tenere di santa Ecclesia sta bene, altrimenti sieno riputate poetiche e come poesia scritte e interpretate e isposte» (Lancia EN, chiosa a *Par.* XXXIII, 141-5); ma la preoccupazione difensiva, volta a contenere le implicazioni eversive della poesia di Dante, emerge in tutti gli antichi commenti.

gioni che portarono il poeta a ricorrere a questi tre esempi.⁴ Essi infatti pongono il testo dell'*Epistola* su un piano ben diverso rispetto a quello che nel sec. XIII aveva caratterizzato le opere dei filosofi, intenti a indagare con un approccio naturalistico il problema complesso delle visioni e dei sogni in relazione alla profezia naturale, che era stata spiegata a partire da ragioni di carattere fisico ed era stata mantenuta ben distinta rispetto

4 Si veda almeno Botterill, *'Quae non licet homini loqui'*, 336-7; Ledda, *La guerra*, 243-51; Ledda, *Modelli biblici*, 199-202; Mocan, *L'arca*, 259-60; Azzetta in *Ep. Can.*, 401-3, con altra bibliografia. Si ricordi tuttavia che il testo paolino è citato da Dante in una forma differente da quella trådita nella Vulgata («audivit arcana verba», II *Cor* 12,4), che lo avvicina ai versi paradisiaci («vidit arcana Dei»; «vidi cose che ridire | né sa né può chi di là su discende»); innanzitutto perché all'esperienza uditiva dell'Apostolo ne subentra una che dà risalto alle *res visae* («vidit», «vidi»), come più volte è ribadito nel corso del poema; quindi perché l'aggettivo *arcana* («arcana verba») è trasformato in sostantivo («arcana Dei»). La lezione «vidit arcana Dei» non è ignota alla tradizione teologica medievale (cf. Guglielmo di Auxerre, Bonaventura da Bagnoregio, Giovanni Duns Scoto, Rolando da Cremona, ecc.); del resto già nella *Glossa ordinaria* a II *Cor* 12,2, vi è l'oscillazione tra i due verbi: «mens eius ad videnda vel audienda ineffabilia illius visionis accepta est» (PL 114, col. 568), mentre Tommaso d'Aquino, *Super II Cor*, XII,2, osserva che Paolo «dicit autem audivit pro vidit, quia illa consideratio fuit secundum interiore actum animae, in quo idem est auditus et visus». Inoltre, allegando l'esperienza di san Paolo quale primo esempio dell'incapacità della memoria di seguire l'intelletto che si è innalzato a vedere Dio e il paradiso, Dante accoglie una interpretazione assai antica e diffusa del passo paolino (attestata già in Ambrogio e in Agostino), che non corrisponde propriamente alle parole dell'Apostolo; infatti nel brano della seconda *Epistola ai Corinzi* l'indicibilità non è legata né all'incapacità dell'Apostolo, né a un limite della sua memoria, ma al divieto categorico («non licet») di rivelare i segreti arcani di Dio. L'inadeguatezza del linguaggio umano a rivelare gli *arcana Dei* è invece dichiarata da Pietro Lombardo, in *Epistolam II ad Corinthos*, che nella circostanza si avvale di una citazione del commento di Agostino al salmo 134: «Et tunc audivit arcana verba, id est percepit intimationem de secreta Dei essentia, quasi per verba, quae non licet homini loqui, id est verbis explicare. [...] Si diceremus illi, rogamus te, explica magnitudinem ipsius, nonne forte hoc responderet nobis: Non est valde magnus quem video, si a me potest explicari» (col. 83). Proprio a partire dall'interpretazione accolta e rielaborata anche da Dante, il passo paolino aveva suscitato numerose discussioni relative al problema di come potesse conservarsi nella mente umana dell'Apostolo, a fronte del *deficere* della memoria, un poco dell'esperienza fatta e di come tale impressione fosse inesprimibile a parole (cf. per es. Tommaso d'Aquino, *Quaest. disp., De veritate*, q. 13, a. 3 ad 4; e *Summa Theologiae* II^a-II^{ae}, q. 175, aa. 3-6). Anche l'interpretazione dell'episodio della Trasfigurazione si allontana da quanto scritto da Matteo, nel cui racconto è chiaro che il silenzio dei tre apostoli, non è dovuto né a uno scacco della memoria, né all'impossibilità della parola, ma a un preciso ordine di Gesù affinché non dicano nulla, fino al giorno della sua resurrezione, su quanto da loro contemplato (forse per questo il poeta ricorre all'espressione attenuante «*quasi obliiti*»): «praecepit Iesus dicens: "Nemini dixeritis visionem donec Filius hominis a mortuis resurgat"» (Mt 17,9). È probabile che l'interpretazione dell'episodio evangelico in relazione al silenzio degli apostoli e al venire meno della memoria, non giustificata dalla Scrittura, sia stata suggerita a Dante da letture già orientate in questo senso (cf. in particolare Richard de Saint-Victor, *Benjamin Minor*, LXXXII, 326; Mocan, *L'arca*, 259-60). Quanto all'esempio del profeta Ezechiele, come nei due precedenti, il testo biblico non fa riferimento alla perdita della facoltà memoriale, e anzi la visione si accompagna al comando, da parte di Dio, di parlare agli uomini a cui il profeta è inviato.

alla profezia e alla visione rivelata.⁵ Se Dante si era già interrogato con un approccio filosofico di tipo naturalistico circa l'origine delle immagini visionarie nell'«immaginativa» (*Purg.* XVII, 13-18), ora la scelta di questi tre esempi orienta in altra direzione, che chiede di essere indagata al fine di cogliere le strategie e le implicazioni profonde che il brano porta con sé.⁶ Non si tratta evidentemente di riconoscere una 'fonte', per altro inesistente, per la pagina dantesca (la sua peculiarità emergerà infatti in tutta la sua rilevanza), quanto invece di verificare come l'Alighieri, per parlare della poesia del *Paradiso* e presentarne le caratteristiche che la rendono unica, fino agli estremi versi finali a cui è circoscritta l'impossibilità della memoria e della parola a ritenere e a dire la visione goduta nell'Empireo (*Par.* XXXIII, 140-2), ricorra a categorie proprie di un ambiente spirituale entro il quale il suo pensiero e la coscienza che egli ebbe della propria esperienza poetica e umana maturarono e trovano ancora oggi il loro significato profondo.⁷

Se la Scrittura presenta numerosi esempi di estasi e di visioni ricorrendo a una pluralità di termini dal significato fluido (*excessus mentis*, *mentis excedere*, *stupor mentis*, *raptus*), è con Agostino, *De Genesi ad litteram*, XII, 6-12, che la riflessione sul tema della visione trova la sua definizione fondamentale. In quest'opera inoltre, benché l'Apostolo Paolo in II Cor 12 non parli propriamente di visione (afferma infatti di aver udito parole segrete: «*audivit arcana verba*»), l'episodio autobiografico da lui evocato diviene emblematico del *raptus*, che alla visione è strettamente connesso. In particolare, nelle lunghe pagine che Agostino dedica all'argomento, sono definiti tre diversi modelli di visione:

Haec sunt tria genera visionum, de quibus et in superioribus libris aliquid diximus, sicut res postulare videbatur, non tamen earum numerum commemoravimus; et nunc breviter eis insinuat, quoniam suscepta quaestio flagitat ut de his aliquanto uberius disseramus, debemus ea certis et congruis signare nominibus, ne assidue circumloquendo moras faciamus. Primum ergo appellemus corporale, quia per corpus percipitur et corporis sensibus exhibetur. Secundum spiritale; quidquid enim corpus non est et tamen aliquid est, iam recte spiritus dicitur: et utique

5 Si veda per es. Ricklin, *Albert le Grand*; Davidson, *Dreaming in Class*; Palazzo, 'Philosophi aliter loquuntur'; Grellard, *La réception médiévale*; Rodolfi, 'Cognitio obumbrata'.

6 Per l'interpretazione di *Purg.* XVII, 13-18, si veda Nardi, *Dante e Pietro d'Abano*, 55-8, poi ripreso in Mineo, *Profetismo e apocalittica*, 80-2. Ma accanto alla riflessione teorica, che compare anche in *Conv.* II, VIII, 13, andrà ricordato che tutta la poesia di Dante, dalla *Vita nova* alla fine del poema, è percorsa in modo ricorrente e pervasivo da elementi di carattere visionario, che si intrecciano alla dichiarazione da parte del poeta di aver sperimentato fenomeni di tipo onirico, statico, allucinatorio.

7 Nardi, *Saggi di filosofia dantesca*, VIII.

non est corpus, quamvis corpori similis sit, imago absentis corporis, nec ille ipse obtutus quo cernitur. Tertium vero intellectuale, ab intellectu; quia mentale, a mente, ipsa vocabuli novitate nimis absurdum est, ut dicamus. (*De Gen. ad litt.* XII, 7, 16)

Per illustrare le diverse tipologie di visione, Agostino ricorre a tre figure bibliche. Per la *visio corporalis* a quella del re Baldassarre, che vide una mano scrivere parole misteriose sulla parete di fronte a lui (*Dn* 5, 5-28):

Vidit rex Balthasar articulos manus scribentis in pariete continuoque per corporis sensum imago rei corporaliter factae spiritui eius impressa est atque ipso viso facto ac praeterito illa in cogitatione permansit; (*De Gen. ad litt.* XII, 11, 23)

per la *visio spiritualis* o *imaginaria* a quella di san Pietro, che, rapito in estasi («mentis excessus»), vide il cielo aperto e un oggetto, simile a una grande tovaglia su cui si trovavano ogni sorta di quadrupedi, rettili e uccelli del cielo, discendere a terra calato per i quattro capi (*Act* 10,10-13):

Vidit Petrus in alienatione mentis vas quattuor lineis alligatum submitti de caelo, plenum variis animalibus, cum audivit et vocem: «Macta et manduca» [...] Redditus autem corporis sensibus id ipsum, quod visum atque auditum memoria tenuerat, in eodem spiritu cogitando cernebat. Quae omnia non corporalia, sed corporalium imagines erant, sive cum primum in ipsa alienatione visae sunt, sive cum postea recordatae atque cogitatae; (*De Gen. ad litt.* XII, 11, 24)

per la *visio intellectualis* a quella dell'Apostolo Paolo, che dell'esperienza a lui occorsa diede notizia sommariamente solo quattordici anni dopo (*II Cor* 12,2-4):

hoc tertium visionis genus, quod superius est non solum omni corporali, quo per corporis sensus corpora sentiuntur, verum etiam omni illo spiritali, quo similitudines corporum spiritu, non mente cernuntur, tertium caelum appellavit Apostolus, in hoc videtur claritas Dei. (*De Gen. ad litt.* XII, 28, 56)

Le pagine del vescovo di Ippona pervadono profondamente la successiva riflessione teologica. In epoca medievale vengono assunte quale riferimento imprescindibile sia nelle opere di esegesi biblica, sia nei trattati espressamente dedicati a temi distinti tra loro, eppure profondamente connessi, quali la visione, la profezia, il sogno, l'estasi, il *raptus*. Esplicito e costante è il riferimento a esse, sia per la tripartizione dei tipi di visione, sia per gli esempi biblici addotti. Tra i molti autori che si potrebbero facilmente

allegare, basti leggere quanto scrive Pietro Lombardo, commentando il «tertium caelum» in cui l'Apostolo afferma di essere stato rapito (II Cor 12,2):

Ad quod cum dicit se raptum, significat quod Deus ostendit ei vitam in qua videndus est in aeternum. Vel tres coeli intelliguntur tria genera visionum. Et est sensus: Scio hominem huiusmodi raptum, id est contra naturam elevatum, usque ad tertium coelum, id est ad cognitionem deitatis. Nam primum est corporalis visio, cum quaedam corporaliter videntur Dei munere quae alii videre nequeunt, ut Eliseus vidit ignotos choros quando raptus est Elias. Et Balthasar vidit manum scribentem in pariete *mane, rechel, phares*. Secundum coelum est imaginaria vel spiritualis visio, quando aliquis in extasi vel in somno videt non corpora, sed imagines rerum Dei revelatione, ut Petrus vidit discum. Tertium coelum est intellectualis visio, quando nec corpora nec imagines eorum videntur, sed incorporeis substantiis intuitus mentis mira Dei potentia figitur. Ad hunc raptus est Apostolus, ut ipsum Deum in se non in aliqua figura videret. Et haec visio duabus aliis multo excellentior est. Quod ergo non per corpus videtur nec imaginabiliter, sed proprie, hoc ea visione videtur quae omnes alias superat. Occurrunt enim tria genera visionum, unum per oculos quibus ipse litterae videntur; alterum, per spiritum hominis, quo proxima et absentia cogitantur; tertium, per contuitum mentis, quo ipsa dilectio intellecta conspicitur. (Pietro Lombardo, *In Epistolam II ad Corinthos*, col. 80)

Entro questo panorama è possibile riconoscere che Dante, con gli esempi addotti, intese proporre tre esempi di visioni divine appartenenti a tipologie diverse, che, in virtù di quanto elaborato dalla trattatistica teologica ed esegetica medievale, sarebbe stato impensabile confondere tra loro. Così, senza renderlo esplicito, ma in modo evidente per un lettore colto del suo tempo qual è quello che l'*expositio litterae* dell'*Epistola* richiede, Dante stabilisce un rapporto diretto tra la visione da cui nasce la poesia della terza cantica e le tipologie di visioni bibliche individuate dal pensiero filosofico e teologico medievale a partire da Agostino.

Il *raptus* paolino, infatti, era stato interpretato senza eccezioni come una *visio intellectualis*, in cui l'intelletto dell'Apostolo vide la gloria di Dio faccia a faccia senza il supporto di immagini sensibili («proprie vidit, non imaginaliter», Agostino, *De Gen. ad litt.* XII, 5, 14; «raptus est Apostolus, ut ipsum Deum in se non in aliqua figura videret», Pietro Lombardo, *In Epistolam II ad Corinthos*, col. 80), dunque oltre le facoltà sensoriali proprie dell'uomo. Il caso di Paolo, oggetto di un ampio dibattito, attestava la possibilità di una conoscenza diretta di Dio, una visione per essenza non *per speculum et per aenigma*, propria di chi è già *in patria*, non più *in via*. Così Tommaso, sciogliendo la questione «Utrum prophetae videant in

speculo aeternitatis», poteva riprendere le parole di Agostino, *De Trinitate* IV, 17, per affermare:

verbum Augustini non est referendum ad visionem prophetarum, sed ad visionem sanctorum in patria, vel eorum qui in statu viae vident secundum modum patriae, ut Paulus in raptu; (Tommaso d'Aquino, *Quaest. disp., De veritate* q. 12, a. 6 ad 12)

e ancora dopo aver posto esplicitamente la questione «Utrum Paulus in raptu viderit Deum per essentiam» e aver sottolineato come la Scrittura utilizzi nel medesimo senso termini differenti tra loro, quali «excessus mentis, extasis, raptus», concludeva la lunga dimostrazione ricordando la tripartizione agostiniana e affermando che esiste un *raptus* nel quale l'intelletto «videt Deum per essentiam, et ad hoc fuit raptus Paulus, ut dictum est» (Tommaso d'Aquino, *Quaest. disp., De veritate* q. 13, a. 2).⁸

Il secondo esempio dantesco, ricavato dal Vangelo di Matteo, ricorre assai raramente in testi teologici, esegetici o pastorali quale oggetto di riflessione circa la tipologia di visione di cui furono resi partecipi i tre apostoli sul monte Tabor.⁹ Le poche allegazioni rinvenibili attestano tuttavia

8 I passi che attestano questa interpretazione del *raptus* paolino sono numerosissimi; si veda, per es., Agostino, *De Gen. ad litt.* XII, 28 56: «Quapropter si hoc tertium visionis genus, quod superius est non solum omni corporali, quo per corporis sensus corpora sentiuntur, verum etiam omni illo spiritali, quo similitudines corporum spiritu, non mente cernuntur, tertium caelum appellavit Apostolus, in hoc videtur claritas Dei, cui videndae corda mundantur, unde dictum est, Beati mundo corde, quia ipsi Deum videbunt, non per aliquam corporaliter vel spiritualiter figuratam significationem tanquam per speculum in aenigmate, sed facie ad faciem, quod de Moyse dictum est, os ad os; per speciem scilicet qua est Deus quidquid est, quantumcumque eum mens, quae non est quod ipse, etiam ab omni terrena labe mundata, et ab omni corpore et similitudine corporis alienata et abrepta capere potest: a quo peregrinamur mortali et corruptibili onere gravati, quamdiu per fidem ambulamus, non per speciem et cum hic iuste vivimus. Cur autem non credamus, quod tanto Apostolo Gentium doctori, rapto usque ad istam excellentissimam visionem, voluerit Deus demonstrare vitam, in qua post hanc vitam vivendum est in aeternum? Et cur non dicatur iste paradisi excepto illo, in quo corporaliter vixit Adam inter ligna nemorosa atque fructuosa?»; Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* II^a-II^{ae}, q. 175, a. 3: «mens humana divinitus rapitur ad contemplandam veritatem divinam, tripliciter. Uno modo, ut contempletur eam per similitudines quasdam imaginarias. Et talis fuit excessus mentis qui cecidit supra Petrum. Alio modo, ut contempletur veritatem divinam per intelligibiles effectus, sicut fuit excessus David dicentis, *ego dixi in excessu meo, omnis homo mendax*. Tertio, ut contempletur eam in sua essentia. Et talis fuit raptus Pauli, et etiam Moysi. Et satis congruenter, nam sicut Moyses fuit primus doctor Iudaeorum, ita Paulus fuit primus doctor gentium»; David ab Augusta, *De exterioris et interioris hominis compositione* III, 66, 4: «Alia visio est intellectualis, qua illuminatus mentis oculus luce veritatis pure ipsam veritatem in se contemplatur [...], sicut Paulus, cum raptus in paradysum, vel in tertium caelum, vidit invisibilia et audivit verba ineffabilia, quia non corporearum rerum imagines, sed ipsius veritatis splendorem pure intuitus est».

9 L'episodio della trasfigurazione è ampiamente discusso e analizzato non in relazione alla tipologia di visione avuta dagli apostoli, ma, in prospettiva cristologica, in relazione

che l'episodio della Trasfigurazione veniva ricondotto al primo tipo, la *visio corporalis*, in cui l'oggetto della visione è percepito dal corpo che si trova in uno stato di veglia ed è presentato ai sensi del corpo (*in primis* all'organo della vista, ma tutti gli organi sensoriali possono essere coinvolti in questo tipo di visione), mentre la mente non è rapita fuori dai sensi corporali. Così infatti annotava Isidoro di Siviglia in una pagina delle *Etymologiae* dedicata al tema della profezia, in cui trova spazio la descrizione delle tre tipologie di visione:

unum [*scil. genus visionum*] secundum oculos corporis; sicut vidit Abraham tres viros sub ilice Mambre, et Moyses ignem in rubo, et discipuli transfiguratum Dominum in montem inter Moysen et Helian, et cetera huiusmodi. (Isidori, *Etym.* VII, 8, 37)

La testimonianza più articolata si trova tuttavia in una pagina di papa Innocenzo III, che, all'inizio del *Sermo XIV, In sabbato quatuor temporum*, spiega perché nell'episodio della Trasfigurazione si debba riconoscere una visione corporale e non spirituale:

In transfiguratione vero Iesus non substantiam assumptae carnis amisit, sed gloriam futurae resurrectionis ostendit. Sed ante omnia potest quaeri, qualis fuerit illa visio: utrum spiritualis, an potius corporalis. [...] Videtur quod illa visio fuit corporalis, quia Sacra Scriptura manifeste distinguit inter spiritualement visionem et corporalem. Evangelium vero spiritualement visionem commemorat, tunc perhibet eam factam in somno vel in excessu, quemadmodum angelus apparuit Ioseph dicens: «Ioseph fili David, noli timere, accipe Mariam coniugem tuam». Expresse dicitur quod in somnis apparuit, cum Petrus vidit coelum apertum, et descendens vas quoddam, velut linteum magnum quatuor initiis submitti de coelo in terram. Expresse dicitur «quod cecidit super eum mentis excessus». Quando vero corporalem visionem commemorat, tunc narrat rem gestam: quemadmodum ubi dicitur, quod angelus Domini stetit iuxta pastores, et claritas Dei circumfulsit illos, et timuerunt timore magno. Et ubi dicitur, quod magi videntes stellam in Oriente, venerint Ierusalem, dicentes: «Ubi est qui natus est Rex Iudaeorum?». Praeterea nisi visio ista vera, procul dubio non fuisset verum signum glorificationis futurae, quoniam verum non recte signatur per falsum. Quid ergo dicemus? Utique quod haec visio exstitit corporalis; quia sicut corporales assumpsit discipulos, et adduxit ad montem illos corporaliter: transfiguratus est ante eos, et

alla gloria di Cristo e alla luminosità che sul monte Tabor si manifestò nel suo corpo: si veda Canty, *Light and Glory*; è inoltre commentato nei sermoni, in un ambito dunque proprio della teologia pastorale: si veda per es., oltre il caso di Innocenzo III (citato più avanti), il sermone per la seconda domenica di Quaresima in San Bonaventura, *Sermoni domenicali*, 203-15.

in veritate resplenduit facies eius sicut sol, et vestimenta eius facta sunt alba sicut nix. Licet ergo Petrus, et qui cum illo erant, essent somno gravati, non tamen visionem istam in somno viderunt; quia sicut idem evangelista testatur, evigilantes viderunt maiestatem eius et duos viros, qui stabant cum illo. (Innocenzo III, *Sermo XIV*, coll. 377-8)

Anche il terzo esempio allegato da Dante non si trova normalmente nei testi che si occupano del tema visionario, né sollecita riflessioni specifiche in sede esegetica (almeno nella direzione che qui importa). Tuttavia anche in questo caso è possibile verificare che la tipologia di visione narrata da Ezechiele all'inizio del suo libro era riconosciuta senza dubbio come *visio imaginaria* o *spiritualis*, nella quale il visionario, che può trovarsi in uno stato di veglia, o di sonno, o di alterazione dei normali limiti sensoriali (*excessus mentis*), si rappresenta con l'immaginazione, cioè non nel corpo ma nello spirito, oggetti assenti. Il riferimento alla visione di Ezechiele compare nel trattato di Davide di Augsburg, *De exterioris et interioris hominis compositione*, un manuale scritto intorno al 1240 per i novizi francescani, in cui sono raccolti materiali eterogenei, che ebbe una fortuna e una diffusione straordinarie, forse incrementate dal fatto che l'opera circolò anche sotto il nome di Bonaventura da Bagnoregio, e che venne presto tradotta in diverse parti d'Europa.¹⁰ Trattando dei diversi tipi di visione e di rivelazione, Davide scrive:

Aliae sunt imaginariae visiones, quae vigilanti non corporaliter, sed imaginarie ostenduntur, sive sobrio, sive in excessu mentis rapti, ut visiones Ezechielis et Danielis et aliorum Sanctorum in Novo vel Veteri Testamento. (David ab Augusta, *De exterioris et interioris hominis compositione* III, 66, 3)

Il riferimento all'esperienza goduta da Ezechiele intesa come una *visio imaginaria* si ritrova anche nella *Quaestio de prophetia* di Alberto Magno, che, interrogandosi circa l'origine delle immagini nella visione immaginaria, afferma: «in visione Ezechielis de quattuor animalibus [*Ez* 1, 5], quae nihil sensibilibus fuerunt» (*Quaestio de prophetia* II, 4, 2). Quindi alcuni anni dopo Tommaso annota nella *Summa contra Gentiles*:

Quod vero Isaias et Ezechiel et alii prophetae aliqua descripserunt quae imaginariae visa sunt, errorem non generat: quia huiusmodi ponunt

¹⁰ L'opera si conserva in oltre 500 testimoni manoscritti: ai 370 annoverati nel 1899 dall'editore del testo latino altri ne aggiungono Ahldén, *Nonnenspiegel und Mönchsvorschriften*; Bloomfield, Guyot, Howard, Kabealo, *Incipits of Latin Works*, 232 nr. 2655, 351-2 nr. 4155, 362 nr. 4283, 490 nr. 5676; ma manca un censimento completo. Su Davide di Augsburg si veda Faes de Mottoni, *Visioni e rivelazioni*.

non in narratione historiae, sed in descriptione prophetiae; (Tommaso d'Aquino, *Contra Gent.*, IV, 29, 5)

e ancora nella *Summa Theologiae*, indagando il fatto che Cristo in occasione del suo battesimo contemplò i cieli aperti, scrive:

sicut Hieronymus dicit, super Matth., caeli aperti sunt Christo baptizato, non reseratione elementorum, sed spiritualibus oculis, sicut et Ezechiel in principio voluminis sui caelos apertos esse commemorat. [...] Potest etiam referri ad imaginariam visionem, per quem modum Ezechiel vidit caelos apertos [Ez 1,1], formabatur enim ex virtute divina et voluntate rationis talis visio in imaginatione Christi, ad significandum quod per Baptismum caeli aditus hominibus aperitur. (Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* III^a, q. 39, a. 5 ad 2)

Alla luce della modalità con cui la teologia e l'esegesi medievale recepiscono e interpretano gli esempi di visione biblica citati da Dante nell'*Epistola*, appare chiara la ragione che portò il poeta ad affiancare al *Paradiso* questi tre modelli biblici che da un lato, afferendo a diverse tipologie di visione divina (avute cioè non attraverso un intermediario, ma direttamente da Dio), suggeriscono che tutte queste (e solo queste, rispetto ad altre tipologie di visione non meno vere, ma certo di ordine naturale, com'è quella di cui si tratta in *Purg.* XVII, 17-18) siano implicate con la poesia della terza cantica, dall'altra costruiscono e fondano l'autorevolezza e la veridicità dell'ultima parte del viaggio dantesco con un'audacia che non si riscontra in alcuno degli antichi esegeti del poema.

In un percorso di ricerca che attende di essere sviluppato, la ricaduta esegetica di questa sollecitazione d'autore rispetto alla poesia del *Paradiso* dovrà essere accolta con estrema attenzione e grande rispetto, evitando cioè un'applicazione meccanica (o rigidamente progressiva nello sforzo di individuare il passaggio dall'uno all'altro tipo di visione), che in nessun modo l'*Epistola* autorizza. Allo stesso modo si dovrà prestare attenzione al fatto che il riferimento alla condizione visionaria di origine divina è introdotto da Dante quale esemplificazione relativa a ciò di cui si narra nel *Paradiso*, mentre nulla si dice in relazione alle due cantiche precedenti.¹¹ D'altra parte andrà tenuto in debito conto quanto Dante dice circa

¹¹ La possibile relazione, variamente interpretata in riferimento a tutta la *Commedia* o ad alcune parti di essa, tra la poesia di Dante e le tre forme di visioni descritte da Agostino e poi comunemente riprese, è stata accennata in più circostanze, senza dare attenzione a quanto si legge nell'*Epistola a Cangrande*: Filomusi Guelfi, *Studi su Dante*, 154-6; Proto, *La concezione del Paradiso dantesco*, 83-97; Busnelli, *Il concetto e l'ordine*, I, 44-9; Bundy, *The Theory of the Imagination*, 233-4; Calcaterra, *Sant'Agostino*, 433, 436-8; Chioccioni, *L'agostinismo nella "Divina Commedia"*, 43-4; Newman, *St. Augustine's Three Visions*; Chiarrenza, *The Imageless Vision*; Placella, *'Vidi cose'*, 665-6. Tra gli antichi esegeti Giovanni da

il *modus tractandi* proprio di tutto il poema (*Ep. Can.* 27, ma cf. anche i «metaforismi» di *Ep. Can.* 84, con il commento *ad loc.*), che caratterizza una narrazione in cui le strategie retorico-discorsive proprie della poesia e le modalità espositive proprie della trattazione scientifica costituiscono (solo per noi forse paradossalmente), una funzione della verità, proprio come avviene nelle Sacre Scritture. È solo in quanto poeta, infatti, che Dante può trovare le modalità narrative adeguate a tradurre in parole la visione che per grazia gli è stata manifestata.¹²

Quanto all'*Epistola*, rilevata la peculiarità della scelta esemplificativa, resta da chiarire la ragione che portò Dante a richiamare, tra i molti esempi scritturali possibili, proprio le visioni divine relative a Paolo, agli apostoli sul monte Tabor e a Ezechiele. Si tratta infatti, nel secondo e terzo caso, di una scelta non consueta, né i tre episodi si ritrovano accostati in testi teologici o esegetici che affrontano, in sede teorica o commentando specifici libri biblici, il fenomeno della visione. Se il *raptus* di Paolo infatti costituisce l'esempio canonico di *visio intellectualis* a partire da Agostino, un ruolo secondario e anzi del tutto marginale svolgono le visioni di Ezechiele e dei tre apostoli, alle quali sono normalmente preferite altre esperienze: per la *visio corporalis* quella della mano che scrive sul muro vista dal re Baldassarre (*Dn* 5,5-28), per la *visio imaginaria* quella di Pietro narrata in *Act* 10,10-11.

L'eccentricità della scelta dantesca, svincolata da qualsiasi adesione inerziale all'ambiente culturale che pure rappresenta il retroterra necessario alla comprensione di questo capitolo dell'*Epistola*, rende più significativa l'opzione e manifesta come essa istituisca un rapporto preciso, se pur non dichiarato, con il poema. Infatti le visioni di Ezechiele e degli apostoli testimoni della Trasfigurazione compaiono, con esplicito e puntuale riferi-

Serravalle nella chiosa proemiale all'*Inferno* mostra di intendere tutto il poema come una *visio in somniis* («Adhuc notandum est, quod auctor in millesimo trecentesimo, de mense martii, in die Veneris sancta, habuit talem visionem in sompniis; et tunc erat annus lubilei»; Giovanni da Serravalle DDP, *Inf. I, Proemium*), che nella chiosa proemiale a *Par. I* esplicita essere una *visio imaginaria*: «Notandum est, pro intelligentia istorum et aliorum dictorum ac dicendorum, quod istud iter auctoris, tam per Infernum, Purgatorium, quam etiam per Paradisum, est una intellectualis ymaginatio, seu ymaginaria contemplatio, seu una quasi exstatica visio intellectualis, sive intellectiva; et in hiis sepe contingit quod intellectus videt, aut intelligit, tot et tanta, tam alta et tam profunda, quod post transitum huiusmodi visionis et finem, memoria non potest omnium reminisci; quod in hac visione auctoris, quam habuit de materia huius libri, tam in Inferno, Purgatorio, quam hic in Paradiso, sibi asserit evenisse: sed omnia illa quorum recordatur, sunt vera materia talis libri» (Giovanni da Serravalle DDP, *Par. I, Summarium*).

12 Su questo tema fondamentale per la comprensione della *Commedia* restano imprescindibili Nardi, *Dante profeta*, e Padoan, *La mirabile visione*. Una particolare lettura dell'elemento visionario in Dante, colto in stretta relazione con elementi onirici e in prospettiva molto diversa da quella qui considerata, è in Tavoni, *La visione di Dio*; per il rapporto non conflittuale tra *fictio* e *veritas* in relazione all'antica esegesi cf. anche Celotto, *Sondaggi sulla cultura retorica*.

mento a quanto occorso al pellegrino ultraterreno, alla fine del *Purgatorio* (*Purg.* XXIX, 92-105; XXXII, 73-82); mentre il *raptus* di Paolo, evocato già in *Par.* I, 4-6, innerva tutto il *Paradiso*, fino agli ultimissimi versi, in cui ciò che Dante sperimenta coincide di fatto con quanto accadde all'Apostolo (*Par.* XXXIII, 140-2). In questo modo i tre esempi dell'*Epistola a Cangrande* non solo suggeriscono di riconoscere alla visione posta a fondamento della poesia della terza cantica la medesima natura che caratterizza quella narrata nei testi biblici in cui essi si trovano, ma anche circoscrivono la parte della *Commedia* per la quale Dante rivendica con forza che quanto da lui narrato va considerato evento reale, non fittizio, entro la categoria della visione, e per la quale la successiva narrazione risponde a un imperativo di origine divina con ricaduta di valore universale.

In particolare in *Purg.* XXIX, 92-105, mentre assiste nel Paradiso terrestre a una processione il cui significato può essere svelato solo attingendo alla Scrittura e ai testi dell'esegesi patristica, Dante vede giungere quattro animali che raffigurano i quattro Vangeli. Egli tuttavia rinuncia a una descrizione minuta, per la quale rinvia il lettore a due luoghi della Bibbia, apertamente citati, proponendo un confronto tra gli animali visti da lui e quelli visti e descritti da Ezechiele (*Ez* 1,4-14) e da Giovanni nell'*Apocalisse* (*Apc* 4,6-8). Ne risulta che il poeta «sottolinea l'incompletezza della sua descrizione per rimandare non alla fonte dell'invenzione dello scrittore, ma agli antecedenti della visione del personaggio», così da sollecitare il lettore «a riconoscere la natura del rapporto che corre tra i testi esplicitamente chiamati in causa», cioè l'«oggettiva iterabilità della visione»¹³ occorsa e narrata dapprima da Ezechiele, quindi da Giovanni e infine da Dante stesso:

vennero appresso lor quattro animali,
coronati ciascun di verde fronda.
Ognuno era pennuto di sei ali;
le penne piene d'occhi; e li occhi d'Argo,
se fosser vivi, sarebber cotali.
A descriver lor forme più non spargo
rime, lettor; ch'altra spesa mi strigne,
tanto ch'a questa non posso esser largo;
ma leggi Ezechiel, che li dipigne
come li vide da la fredda parte
venir con vento e con nube e con igne;
e quali i troverai ne le sue carte,
tali eran quivi, salvo ch'a le penne
Giovanni è meco e da lui si diparte.
(*Purg.* XXIX, 92-105)

13 Battaglia Ricci, *Scrittura sacra*, 298.

Ancora durante la processione allegorica Dante sente cantare un inno dai personaggi che ne fanno parte, ma, sopraffatto dalla sua soavità, viene colto da un torpore che dichiara di non essere in grado di spiegare nemmeno attraverso un esempio. Per questo il poeta afferma di passare oltre nella narrazione, riprendendo dal momento del suo risveglio descritto attraverso una lunga similitudine il cui comparante è costituito dai tre apostoli sul monte Tabor, il comparato è Dante stesso: come gli apostoli, condotti alla visione del corpo di Cristo trasfigurato e sopraffatti nelle loro capacità sensoriali, riacquistarono la parola grazie a Cristo che si rivolse a loro dicendo: «surgite et nolite timere» (*Mt* 17,7), così Dante, sopraffatto dagli eventi a cui assiste nel Paradiso terrestre, si rialza alle parole di Matelda, «Surgi: che fai?» (*Purg.* XXXII, 70-82). Andrà osservato, a stringere ulteriormente il rapporto tra l'episodio purgatorio e l'*Epistola a Cangrande*, che le parole di Gesù su cui si modellano quelle di Matelda (v. 72) si ritrovano solo nel vangelo di Matteo, cioè lo stesso vangelo che Dante richiama esplicitamente nell'*Epistola*, benché l'episodio della trasfigurazione sia narrato da tutti i sinottici (cf. *Mc* 9,1-8; *Lc* 9,28-36):

Però trascorro a quando mi svegliai,
e dico ch' un splendor mi squarciò 'l velo
del sonno e un chiamar: «Surgi: che fai?».
Quali a veder de' fioretti del melo
che del suo pome li angeli fa ghiotti
e perpetüe nozze fa nel cielo,
Pietro e Giovanni e Iacopo condotti
e vinti, ritornaro a la parola
da la qual furon maggior sonni rotti,
e videro scemata loro scuola
così di Moïse come d'Elia,
e al maestro suo cangiata stola;
tal torna' io [...]
(*Purg.* XXXII, 70-82)

Per il *raptus* di Paolo occorre focalizzare l'attenzione non tanto sull'evo-
cazione dell'esperienza paolina su cui si apre la terza cantica (*Par.* I, 4-6),
né sui molti luoghi in cui l'archetipo dell'Apostolo agisce sulla poesia del
Paradiso (per es. *Par.* I, 14, 73-5; II, 37-42; XV, 25-30; XXVII, 64-6), bensì
sull'unico luogo in cui il poeta sperimenta una *visio intellectualis* che, come
avvenne a Paolo (secondo l'interpretazione di II *Cor* 12,2-4 diffusa nella
tradizione teologica e accolta da Dante), gli consente di godere della vi-
sione del mistero dell'Incarnazione come chi si trova già *in patria*, non più
in via, provando insieme sia la violenza che caratterizza il *raptus*, sia l'in-

dicibilità dei contenuti, su cui dunque inevitabilmente il poema si chiude.¹⁴

se non che la mia mente fu percossa
da un fulgore in che sua voglia venne.
A l'alta fantasia qui mancò possa.
(*Par.* XXXIII, 140-2)

Quanto alla violenza subita, resa esplicita dal ricorso al verbo 'percuotere' («percossa», v. 140), per coglierne la pregnanza, che indica una sopraffazione certo desiderata e preparata da Dante («veder volea», *Par.* XXXIII, 137),¹⁵ ma in quel preciso momento subita in virtù dell'azione di un principio esterno (Dio), giova leggere le parole con cui nella prima metà del sec. XIII il domenicano Rolando da Cremona commentava il *raptus* paolino nella sua *Summa*:¹⁶

Ad hoc dicimus quod Paulus fuit raptus. Et dicitur *raptus* non quod fuerit contra voluntatem Pauli, sed dicitur raptus quoniam non per virtutem Pauli factum est hoc, sed per virtutem Spiritus Sancti qui traxit eum usque ad tercium celum [...]. Quando autem [Paulus] se preparabat per contemplationem, erat voluntarium quod faciebat; quando autem elevatus fuit, erat per violentiam. Et illa violentia proprie dicitur *raptus*. Et tunc non cooperabatur Paulus; et ideo convenit ibi ratio violentie quoniam non conferebat tunc aliquid ad illud; et tunc in illo actu non

14 Più che al *raptus* di II Cor 12,2-4, la terzina di *Inf.* II, 28-30: «Andovvi poi lo Vas d'elezione, | per recarne conforto a quella fede | ch'è principio a la via di salvazione», allude probabilmente al percorso di Paolo attraverso i regni inferiori narrato nella *Visio Pauli*; così intendono in modo esplicito molti tra i più antichi esegeti del poema, nelle glosse *ad loc.*: «Vas d'elezione, cioè a san Paolo, il qual poi per cotal modo figurativamente per l'inferno si mise» (Jacopo Alighieri DDP, *Inf.* II, 28-30); «Dicit etiam auctor: Paulus apostolus, qui fuit vas ellectionis, ivit ad inferos» (Graziolo Bambaglioli DDP, *Inf.* II, 28-36); «Andovi poi lo Vas d'elezione, id est beatus Paulus Apostolus. Legitur enim in quodam libro, licet apocriphe, quod Beatus Paulus fuit ductus per angelum ad Infernum» (Guido da Pisa EN, *Inf.* II, 28); «Dice ancora l'autore: Paolo apostolo, il quale fue vaso d'elezione, andò allo 'nferno» (Lancia EN, *Inf.* II, 28-36); cf. anche l'Anonimo Lombardo, le Chiose Palatine, ecc.; tra i commentatori più recenti si veda Inglese, *ad Inf.* II, 28.

15 Tutto l'ultimo canto è pervaso dalle asserzioni con cui il poeta dichiara il suo desiderio e lo sforzo di vedere, cf. almeno *Par.* XXXIII, 82-3 e 97-9: «Oh abbondante grazia ond'io presunsi | ficcar lo viso per la luce eterna», «Così la mente mia, tutta sospesa, | mirava fissa, immobile e attenta, | e sempre di mirar faceasi accesa».

16 La riflessione sulla violenza del *raptus* ha il suo fondamento filosofico nella definizione aristotelica dell'*Etica a Nicomaco* III, 1 1110b 15: «violentum est cuius principium est extra, nihil conferente inde passo». Per la «chiara collocazione del tema della violenza all'interno del *raptus* come suo elemento caratterizzante e imprescindibile» si veda Faes de Mottoni, *La violenza nel raptus; Per una storia; Discussioni medievali*. Per la tradizione della *Summa*, oggi conservata in cinque manoscritti parziali o frammentari, si veda Cremascoli, *La Summa*.

erat Spiritus subiectus ei. (*Summae Magistri Rolandi Cremonensis*, CCCXXXVII, 4-5)¹⁷

È però soprattutto a Tommaso che si deve la sistematizzazione della riflessione sulla violenza nel *raptus*. Dopo averne parlato nelle *Quaestiones disputatae*, *De veritate*, q. 13 (*De raptu*), l'Aquinate ritorna sull'argomento nella *Summa Theologiae* II^a-II^{ae}, 175 e poi ancora nel commento alla seconda Epistola ai Corinzi, indicando che,

quando si tratta di rapimenti a realtà divine, la violenza consiste nel fare astrazione dai sensi e pertanto che il suo campo d'azione è in ambito conoscitivo. (Faes de Mottoni, *La violenza nel raptus*, 353)

La violenza inoltre «trae la sua ragion d'essere e di sussistenza nell'ordinamento naturale dell'uomo a Dio»;¹⁸ essa infatti conduce a vedere Dio secondo modalità che non sono proprie di un uomo ancora *in via* (tale è la condizione del rapito), ma che caratterizzano invece chi è già *in patria*. La violenza dunque non è costituita né dalla rapidità, né dall'imprevedibilità del *raptus*, ma dall'

innaturalità del suo processo conoscitivo dovuto alla sospensione delle funzioni proprie della sensibilità che connotano la conoscenza umana. La causa di questa sospensione non risiede nel rapito, che passivo la subisce senza contrastarla (ecco anche perché il *raptus* è violenza), ma, per quanto attiene al *raptus* alle realtà divine, è dovuta alla virtù divina, che [...] può operare un tipo di conoscenza contraria a quella naturale dell'uomo in condizioni normali. (Faes de Mottoni, *Per una storia*, 430)

Se questa è la modalità con cui la teologia medievale recepisce e interpreta il *raptus* di Paolo evocato in II Cor 12,2-4, è difficile ipotizzare che a tutto ciò non pensasse il poeta, sia richiamandone l'esempio nell'*Epistola a Cangrande*, sia concludendo il *Paradiso* su un'esperienza intellettuale indicibile, il *raptus* della *visio intellectualis*, che Dante, come l'Apostolo, scrive di aver sperimentato in virtù dell'intervento coercitivo di Dio.¹⁹

17 Cf. Faes de Mottoni, *La violenza nel raptus*, 350-1.

18 Faes de Mottoni, *La violenza nel raptus*, 353.

19 Quanto al contenuto degli *arcana Dei*, la tradizione teologica medievale ipotizzava possibilità differenti. Per Guglielmo di Auxerre e Rolando da Cremona si tratta innanzitutto dei segretissimi di Dio: l'unità dell'essenza divina, la trinità delle persone, in che modo il Figlio sia generato dal Padre e come lo Spirito Santo spiri e proceda da entrambi, ma Guglielmo non esclude che ve ne siano altri, mentre Rolando avanza l'ipotesi che si possa trattare anche degli angeli. Roberto Grossatesta invece, oltre ad accogliere questa interpretazione, ne avanza un'altra «più filosofico-cosmologica con un forte connotato platonico-agostiniano»:

Alla luce di quanto emerso, sembra dunque più chiaro perché Dante ricorra proprio a questi tre esempi di visione biblica, citandoli in un capitolo decisivo dell'*Epistola a Cangrande*, nel quale, trattando della visione del suo viaggio paradisiaco e della possibilità che essa sia raccontata in forme poetiche, si stringe il nesso fondamentale dell'unità e dell'identità tra il pellegrino e il poeta. I tre esempi biblici da un lato suggeriscono che la visione dantesca che presiede alla successiva narrazione andrà interpretata in relazione alle tre tipologie di visione che caratterizzano la Scrittura, dall'altra circoscrivono una precisa sezione del poema, dagli ultimi canti del *Purgatorio* (dedicati al Paradiso terrestre) al termine del *Paradiso*. Si tratta di una porzione del testo che si contraddistingue per la nuova consapevolezza che Dante mostra di avere del proprio ruolo di poeta; infatti, subito dopo la similitudine già ricordata, con cui egli si paragona ai tre Apostoli che assistettero alla Trasfigurazione di Cristo, al termine della processione allegorica nel Paradiso terrestre egli riceve da parte di Beatrice la prima investitura poetica. La donna infatti esorta il pellegrino a guardare con attenzione ciò che gli è mostrato, così da rendere noto attraverso la scrittura, una volta tornato sulla terra, il contenuto della visione:

«Però, in pro del mondo che mal vive,
al carro tieni or li occhi, e quel che vedi,
ritornato di là, fa che tu scrivi».
(*Purg.* XXXII, 103-5)

Si tratta di un passaggio chiave nella *Commedia*, giacché se inizialmente il viaggio era stato concesso a Dante per la sua salvezza personale (*Inf.* I, 91-3, 112-36, XVI, 61-3, ecc.), come ancora aveva ricordato Beatrice in *Purg.* XXX, 136-8, ora la donna afferma che la visione di cui il poeta per grazia ha potuto godere gli è stata mostrata affinché assolvere al compito di narrarla a beneficio di tutti i viventi. Questo nuovo ruolo di cui Dante è ora investito trova pieno riscontro in ciò che l'*Epistola a Cangrande* dice circa il fine del poema:

finis totius et partis est removere viventes in hac vita de statu miserie
et perducere ad statum felicitatis. (*Ep. Can.* 39)

gli *arcana* potrebbero essere infatti le eterne ragioni delle cose nella mente divina visibili in sé nella loro purezza («eterne rationes rerum in mente divina nude in se conspecte»; si veda Faes de Mottoni, *Et audivit*, 94-5). A questa duplice e più ampia possibilità sembra avvicinarsi la triplice visione dantesca, che dapprima coglie nella mente divina l'unità del creato, che appare frammentata e dispersa nell'universo (*Par.* XXXIII, 85-90), quindi vede il mistero della Trinità delle persone nell'unità dell'essenza divina (vv. 115-26), infine fissa gli occhi per vedere il mistero dell'Incarnazione, cioè il mistero della divinità e dell'umanità della seconda persona trinitaria (vv. 127-41).

Esso verrà ribadito più volte dalle anime sante del *Paradiso*: ancora da Beatrice (*Purg.* XXXIII, 52-7), quindi da Cacciaguida (*Par.* XVII, 127-42), Pier Damiani (*Par.* XXI, 97-9), san Giacomo (*Par.* XXV, 40-5), san Pietro (*Par.* XXVII, 64-6), fino a diventare oggetto dell'ultima supplica di Bernardo, che insieme a Beatrice e a tutti i santi prega Maria perché, dopo aver contemplato Dio, i sensi e la vita stessa del poeta siano preservati dagli effetti dirompenti della visione (*Par.* XXXIII, 34-9): condizione necessaria perché, una volta tornato sulla terra, Dante possa portare a termine la scrittura della *Commedia*.

Che una simile interpretazione della propria opera e del proprio ruolo di poeta dovesse suscitare i latrati dei malevoli era evidentemente inevitabile e Dante mostra non solo di esserne pienamente consapevole, ma anche di averne già fatto prova dolorosa. Per questo, dopo aver rinviato all'autorità di tre trattati teologici di Riccardo di San Vittore, Bernardo e Agostino (*Ep. Can.* 80), indicazione che lascia intendere che i malevoli sono chierici e dotti che a quei testi potevano avere accesso, allega un ultimo esempio biblico, ricavato dal libro di Daniele (*Ep. Can.* 81; *Dn* 2,1-13). L'episodio narra come il re Nabucodonosor ebbe una visione, interpretata quale *visio imaginaria* avvenuta *in somno*, che proveniva da Dio e che il re dimenticò: «vidi somnium et mente confusus ignoro quid viderim» (*Dn* 2,3). Questa visione, afferma Dante, fu concessa al re nonostante la sua condizione di peccatore. Si tratta di un esempio importante perché stabilisce un significativo rapporto analogico con quanto vissuto dal poeta: anch'egli uomo segnato dal peccato, smarrito nella «selva oscura» (cf. *Inf.* I, 1-6), fu tuttavia «nel ciel che più de la sua luce prende» (*Par.* I, 4), cioè l'Empireo, godendo della visione divina. Dunque, come avvenne per Nabucodonosor, la condizione di grazia miracolosa che Dante riconosce essergli occorsa non è inficiata dal suo stato di peccatore, né d'altra parte deriva dalla sua virtù o dai suoi meriti.²⁰ Essa piuttosto rivela la singolarità di un'esperienza sovrumana vissuta *Dei gratia* che, una volta compiuta, pone il problema della sua memorabilità e della sua rappresentabilità in parole umane, dando vita a un «poema sacro | al quale ha posto mano e cielo e terra» (*Par.* XXV, 1-2), in cui cioè *inventio* poetica e messaggio visionario-profetico si intrecciano inestricabilmente. Anche in questo caso le parole audaci di Dante hanno il loro fondamento, e dunque la loro validazione, in un ambiente spirituale ben riconoscibile dai suoi lettori. Infatti nella trattatistica teologica sulla visione (spesso sviluppata in relazione al genere della profezia) era nozione diffusa che essa potesse

20 L'identificazione di Dante con Nabucodonosor ricorre, con riferimento al medesimo passo biblico, nella similitudine di *Par.* IV, 13-15, nel quale Dante collega il proprio turbamento a quello che scosse il re iracondo; si tratta dell'unico luogo di tutta l'opera di Dante in cui, insieme a questo dell'*Epistola*, si trovi il nome del re babilonese; si veda, Azzetta *ad Ep. Can.* 81, con la bibliografia lì indicata.

essere ricevuta, in virtù di un privilegio speciale concesso da Dio, anche da chi, ancora vivo, non fosse in stato di grazia:

Istae omnes visiones [scil. di Giacobbe (*Gen* 23,13), del Faraone (*Gen* 40,8 ss.) e di Nabucodonosor (*Dn* 2,1 ss.)] conveniunt simul in hoc, quod non solum bonis, sed et malis saepe ostenduntur. (David ab Augusta, *De exterioris et interioris hominis compositione* III, 66, 3)

L'*Epistola* dunque legittima l'autenticità di una così grande elevazione («elevationis tante», *Ep. Can.* 81) attraverso l'analogia con la Scrittura e in accordo con i testi della tradizione teologica. Nel contempo, riferendosi esplicitamente al «peccatum loquentis» (*Ep. Can.* 81) come a un possibile ostacolo a ritenere autentica l'esperienza visionaria narrata, ribadisce l'identità assoluta tra il pellegrino e il poeta: è l'Alighieri infatti 'colui che parla', l'autore del poema (l'«agens», *Ep. Can.* 38), a cui solo può essere riferita l'espressione «peccatum loquentis».²¹

In questo modo nell'*Epistola a Cangrande* Dante accredita sé stesso come *viator* a cui sia stata rivelata l'essenza divina. Questa visione, di cui il *Paradiso* si propone quale narrazione in forma poetica, goduta fino al rapimento finale, costituisce una condizione particolare, un dono transeunte, che non implica affatto lo stato di beatitudine, ma piuttosto porta il poeta a essere testimone della beatitudine e a conoscere molte cose che hanno grande utilità e diletto, da lui chieste alle anime sante che, loro sì ormai *in patria*, vedono tutta la verità. È con queste parole infatti, riassuntive dell'esperienza umana e poetica della terza cantica, corroborate da una citazione evangelica e da un carme di Boezio interpretato in prospettiva cristiana, che si chiude l'*Epistola a Cangrande* (parr. 89-90):

ubique proceditur ascendendo de celo in celum, et recitatur de animabus beatis inventis in quolibet orbe. Et quia illa vera beatitudo in sentiendo veritatis principio consistit – ut patet per Iohannem ibi: «Hec est vita eterna, ut cognoscant te Deum verum», et cetera; et per Boetium in tertio *De consolatione* ibi: «Te cernere finis» –, inde est quod, ad ostendendum gloriam beatitudinis in illis animabus, ab eis tanquam videntibus omnem veritatem multa queruntur, que magnam habent utilitatem et delectationem. Et quia, invento principio seu primo, videlicet Deo, nichil est quod ulterius queratur, cum sit Alfa et O, idest principium et finis, ut visio Iohannis designat, in ipso Deo terminatur tractatus, qui est benedictus in secula seculorum.

21 Lo stesso termine «loquentem» è impiegato in riferimento all'apostolo Paolo in *Ep. Can.* 79.

Anche questi paragrafi finali tuttavia sembrano corrispondere all'archetipo paolino, filtrato dalla tradizione teologica ed esegetica attraverso la quale Dante e i suoi contemporanei leggevano la Scrittura.²² Le condizioni in cui l'Apostolo si era trovato durante il *raptus* a partire dalle pagine di Agostino erano state oggetto di ampia riflessione e così erano state sistematizzate da Tommaso:

substantia beatitudinis sanctorum in visione divinae essentiae consistit [...]. Unde ex hoc ipso quod divinam essentiam vidit [*scil.* Paulus], potuit esse illius beatitudinis idoneus testis. Nec tamen oportuit quod omnia in se experiretur, quae in beatis erunt; sed ut ex his quae experiebatur etiam alia scire posset: non enim rapiebatur ut esset beatus, sed ut esset beatitudinis testis. (Tommaso d'Aquino, *Quaest. disp., De ver., q. 13, a. 3 ad 8*)

Paulus non fuit raptus ad videndum Deum ut esset beatus simpliciter, sed ut esset testis beatitudinis sanctorum, et divinorum mysteriorum, quae ei revelata sunt. Unde illa tantum vidit in visione verbi propter quae cognoscenda rapiebatur, non autem omnia, sicut erit in beatis, praecipue post resurrectionem. (Tommaso d'Aquino, *Quaest. disp., De ver., q. 13, a. 5 ad 6*)

L'interpretazione d'autore che l'*Epistola a Cangrande* propone circa l'esperienza che soggiace all'ultima cantica della *Commedia* e alla poesia che la racconta, alla luce del confronto con le visioni bibliche e con le modalità con cui esse furono recepite dalla cultura propria del tempo di Dante, sollecita così nuove domande e rinnovati percorsi di ricerca, atti a illustrare le caratteristiche profonde di quello che il suo autore, «con altra voce omai, con altro vello» rispetto a quando aveva cominciato l'*Inferno*, volle definire «poema sacro» (*Par.* XXV, 1).

22 L'analogia tra quanto affermato da Dante circa la propria visione e quella di Paolo è resa esplicita nella chiosa dell'Anonimo Teologo a *Par.* I, 7-9: «Reddit rationem quare nullus potest nec scit illa dicere. [...] Propter quod dicendum quod loquitur sicut theologus. Nam theologi tenent quod beatus Paulus, quando fuit raptus, vidit divinam maiestatem non permanentem, sed solum in quodam fluxu; et ideo postea non valuit ea dicere, quia non potuit ea mandare memorie. Enim sicut beatus Paulus multa alia que vidit postea dixit, sic dicit iste quod veraciter dicit illa que potuit memorie commendare», per cui rinvio in questo stesso volume al contributo di Diego Parisi; tuttavia a dar conto di come il frate domenicano estensore del commento privilegi, a differenza dell'*Epistola a Cangrande*, un'interpretazione moraleggiante del poema e sia preoccupato di ricondurre la poesia dantesca alla categoria rassicurante della finzione poetica si veda la chiosa a *Par.* I, 4-6: «Nel ciel che più de la sua luce prende, etc. [...] Postea dixit quod fuit ibi. Loquitur sicut poeta, de quibus dicit beatus Augustinus quod licitum fuit eis fingere, ut per tales circumlocutiones cicius possent homines a vitiis retrahere et ad virtutes perfectius inclinare» (*Anonymous Latin Commentary*, 222).

Bibliografia

Fonti

- Agostino. *La Genesi, II: La Genesi alla lettera, Testo latino dell'edizione maurina confrontato con il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Traduzioni, note e indici di Luigi Carrozzi. Roma: Città Nuova, 1989. Nuova Biblioteca Agostiniana IX(2).
- Alberto Magno. *Quaestio de prophetia, Visione, immaginazione e dono profetico*. A cura di Anna Rodolfi. Firenze: Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2009.
- Aurelii Augustini. *De civitate Dei libri XXII*, 2 voll. Ex. rec. Bernard Dombart quantum recognovit Alfons Kalb. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1928-1929.
- Bloomfield, Morton W.; Guyot, Bertrand-Georges; Howard, Donald R.; Kabealo, Thyra B. *Incipits of Latin Works on the Virtues and Vices, 1100-1500 A.D.: Including a Section of Works on the "Pater Noster"*. Cambridge (MA): The Mediaeval Academy of America, 1979.
- Bonaventura. *Sermoni domenicali*. A cura di Jacques Guy Bougerol. Trad. di Eliodoro Mariani. Roma: Città Nuova, 1992.
- David ab Augusta OFM. *De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum libri tres*. Castigati et denuo editi a pp. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi): ex typographia eiusdem collegii, 1899.
- Glossa ordinaria*. PL 113: coll. 67-1316; 114: 9-752.
- Innocenzo III. *Sermo XIV, In sabbato quatuor temporum*. PL 217, coll. 375-82.
- Isidori Hispalensis Episcopi. *Etymologiarum sive originum libri XX*, 2 voll. Ed. by Wallace Martin Lindsay. Oxford: Clarendon Press, 1911.
- Matthaei ab Aquasparta OFM. *Quaestiones disputatae De anima separata, De anima beata, De ieiunio et De legibus*. Ad fidem codicum nunc primum editae cura PP. Collegii S. Bonaventurae. Quaracchi, Florentiae, ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1959, 179-362.
- Pietro Lombardo. *In Epistolam II ad Corinthos*. PL 192, coll. 10-94.
- Richard de Saint-Victor. *Les douze patriarches ou Benjamin minor*. Texte critique et traduction par J. Châtillon et M. Duchet-Suchaux. Paris: Éditions du Cerf, 1997.
- Summae Magistri Rolandi Cremonensis O.P. liber tercius*. Editio princeps [...] curante Aloysio Cortesi. Bergamo: Edizioni «Monumenta Bergomensia», 1962.

Studi

- Ahldén, Tage. *Nonnenspiegel und Mönchsvorschriften. Mittelniederdeutsche Lebensregeln der Danziger Birgittinerkonvente. Ein Beitrag zur Geschichte der mittelniederdeutschen Sprache und Kultur auf Grund der Handschrift C 802 Uppsala*. Goteborg: Elanders Boktrycken Aktiebolag, 1952.
- Battaglia Ricci, Lucia. «Scrittura sacra e 'Sacrato Poema'». Barblan, Giovanni (a cura di), *Dante e la Bibbia = Atti del Convegno internazionale promosso da "Biblia"* (Firenze, 26-27-28 settembre 1986). Firenze: Leo S. Olschki Editore, 295-321.
- Botterill, Steven. «'Quae non licet homini loqui': The Ineffability of Mystical Experience in Paradiso I and the Epistle to Cangrande». *The Modern Language Review*, 83(2), April, 1988, 332-41.
- Bundy, Murray Wright. *The Theory of the Imagination in Classical and Mediaeval Thought*. Urbana: The University of Illinois, 1927.
- Busnelli, Giovanni. *Il concetto e l'ordine del "Paradiso" dantesco. Indagini e studii, preceduti da una lettera di Francesco Flamini*, 2 voll. Città di Castello: S. Lapi, 1911-1912.
- Calcaterra, Carlo. «Sant'Agostino nelle opere di Dante e del Petrarca», in *Sant'Agostino. Pubblicazione commemorativa del XV centenario della sua morte*, suppl. speciale, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 23, 1931, 422-99.
- Canty, Aaron. *Light and Glory of Christ in Early Franciscan and Dominican Theology*. Washington DC: Catholic University of America Press, 2011.
- Celotto, Vittorio. «Sondaggi sulla cultura retorica dei primi commentatori della *Commedia*». *Rivista di studi danteschi*, 16, 2016, 324-44.
- Chiarenza, Marguerite Mills. «The Imageless Vision and Dante's *Paradiso*». *Dante Studies*, 40, 1972, 77-92.
- Chioccioni, Pietro TOR. *L'agostinismo nella "Divina Commedia"*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1952.
- Cremascoli, Giuseppe. «La *Summa* di Rolando da Cremona. Il testo del prologo». *Studi Medievali*, 16, 1975, 825-76.
- Davidson, Lola Sharon. «Dreaming in Class: Aristotle's *De sompno* in the Schools». Feros Ruys, Juanita; Ward, John O.; Heyworth, Melanie (eds), *The Classics in the Medieval and Renaissance Classroom*. Brepols: Turnhout, 2013, 199-222.
- Faes de Mottoni, Barbara. «Discussioni medievali sulla violenza nel *raptus*: Alessandro di Hales, Rolando di Cremona, Tommaso d'Aquino». Vermigli, Francesco (a cura di), *Le parole della mistica. Problemi teorici e situazione storiografica per la composizione di un repertorio di testi = Atti dell'VIII seminario di storia e teologia della mistica della Fondazione Ezio Franceschini* (Genova, 6 febbraio 2006). Firenze: SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2007, 31-52.

- Faes de Mottoni, Barbara. «'Et audivit arcana verba, quae non licet homini loqui'. Arcani, segreti e misteri nella teologia all'inizio del '200: Roberto Grossatesta, Guglielmo d'Auxerre, Rolando di Cremona». Faes de Mottoni, Barbara, *Figure e motivi della contemplazione nelle teologie medievali*. Firenze: SISMELE-Edizioni del Galluzzo, 2007, 83-100.
- Faes de Mottoni, Barbara. «La violenza nel *raptus* secondo Rolando di Cremona e Tommaso d'Aquino». Musco, Alessandro; Compagno, Carla; D'Agostino, Salvatore (a cura di), *Universalità della Ragione. Pluralità delle Filosofie nel Medioevo - Universalité de la Raison. Pluralité des Philosophies au Moyen Âge - Universality of Reason. Plurality of Philosophies in the Middle Ages = XII Congresso Internazionale di Filosofia Medievale* (Palermo, 17-22 settembre 2007), vol. 2, pt. 1. Palermo: Officina di Studi Medievali, 2012, 349-56.
- Faes de Mottoni, Barbara. «Per una storia della dottrina del *raptus* in Tommaso d'Aquino». *Bruniana & Campanelliana*, 12, 2006, 411-30.
- Faes de Mottoni, Barbara. «Visioni e rivelazioni nel *De exterioris et interioris hominis compositione* di Davide di Augsburg». Meirinhos, José Francisco (éd.), *Itinéraires de la raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*. Louvain-La-Neuve: Fédération internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2005, 255-67.
- Filomusi Guelfi, Lorenzo. *Studi su Dante*. Città di Castello: S. Lapi, 1908.
- Grellard, Christophe. «La réception médiévale du *De somno et vigilia*. Approche anthropologique et épistémologique du rêve, d'Albert le Grand à Jean Buridan». Grellard, Christophe; Morel, Pierre-Marie (éds), *Les "Parva naturalia" d'Aristote. Fortune antique et médiévale*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2010, 221-37.
- Ledda, Giuseppe. *La guerra della lingua. Ineffabilità, retorica e narrativa nella "Commedia" di Dante*. Ravenna: Longo, 2002.
- Ledda, Giuseppe. «Modelli biblici nella *Commedia*: Dante e san Paolo». Ledda, Giuseppe (a cura di), *La Bibbia di Dante. Esperienza mistica, profezia e teologia biblica in Dante = Atti del Convegno internazionale di Studi* (Ravenna, 7 novembre 2009). Ravenna: Centro dantesco dei Frati Minori Conventuali, 2011, 179-216.
- Mineo, Nicolò. *Profetismo e apocalittica in Dante. Strutture e temi profetico-apocalittici in Dante: dalla "Vita Nuova" alla "Divina Commedia"*. Catania: Università di Catania, 1968.
- Mocan, Mira. *L'arca della mente. Riccardo di San Vittore nella "Commedia" di Dante*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2012.
- Nardi, Bruno. «Dante e Pietro d'Abano». *Nuovo Giornale Dantesco*, 4, 1920, 1-15. Poi in: Nardi, Bruno. *Saggi di filosofia dantesca*. 2a ed. Firenze: La Nuova Italia, 1967, 40-62.
- Nardi, Bruno. «Dante profeta». Nardi, Bruno. *Dante e la cultura medievale*. A cura di Paolo Mazzatinti. Introduzione di Tullio Gregory. Roma: Laterza, 1985, 265-325.

- Nardi, Bruno. *Saggi di filosofia dantesca*. 2a ed. Firenze: La Nuova Italia, 1967.
- Newman, Francis X. «St. Augustine's Three Visions and the Structure of the *Commedia*». *Modern Language Notes*, 82, 1967, 56-78.
- Padoan, Giorgio. «La 'mirabile visione' di Dante e l'Epistola a Cangrande». Padoan, Giorgio, *Il pio Enea, l'empio Ulisse. Tradizione classica e intendimento medievale in Dante*. Ravenna: Longo, 1977, 30-63.
- Palazzo, Alessandro. «'Philosophi aliter loquuntur de prophetia quam sancti'. Alberto il Grande e la profezia naturale». Bettetini, Maria; Paparella, Francesco (a cura di), *Immaginario e immaginazione nel Medioevo = Atti del Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.)* (Milano, 25-27 settembre 2008). Con la collaborazione di Roberto Furlan. Louvain-La Neuve: Fédération internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2009, 179-201.
- Placella, Annarita. «'Vidi cose che ridire | né sa né può chi di là su discende'. Dante poeta-teologo e il modello paolino di visione e profezia». *Critica letteraria*, 117, 2017, 641-66.
- Proto, Enrico. «La concezione del Paradiso dantesco». *Il Giornale dantesco*, 18, 1910, 64-97.
- Ricklin, Thomas. «Albert le Grand, commentateur: l'exemple du *De somno et vigilia* III, 1». *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 45, 1998, 31-55.
- Rodolfi, Anna. *'Cognitio obumbrata'. Lo statuto epistemologico della profezia nel secolo XIII*. Firenze: SISMEL-Edizioni del Galuzzo, 2016.
- Tavoni, Mirko. «La visione di Dio nell'ultimo canto del *Paradiso*». Letta, Cesare (a cura di), *Dire l'indicibile. Esperienza religiosa e poesia dalla Bibbia al Novecento*. Pisa: Edizioni ETS, 2009, 65-112.

Theologus Dantes

Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti

a cura di Luca Lombardo, Diego Parisi e Anna Pegoretti

L'Anonimo Teologo: una proposta di lettura

Diego Parisi

(Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma, Italia)

Abstract The essay gives the analysis and interpretation of some peculiar aspects of the MS Egerton 943 (London, British Library), one of the most important and precious codex of the *Comedy*. The first part is focused on the palaeographical aspect of the two hands that copied the poem and some explanatory glosses. The second part concentrates on the text copied by the hand B, the so called *Anonymus Theologus* commentary. Following a general introduction to this commentary, a deep study of the glosses to *Par.* I-XI, the most original part of the text, is undertaken. On the analysis of these glosses the Anonymous Theologus seems to establish a parallel between the *raptus* of St. Paul and the dantean ascent of Paradise.

Summary 1 Il manoscritto. – 2 Caratteri del Teologo. – 3 *Sicut beatus Paulus*.

Keywords Egerton 943. Dante Alighieri. St. Paul. Commentary. Paradiso.

1 Il manoscritto

Le chiose alla *Commedia* depositatesi nei margini del manoscritto Egerton 943 della British Library [Eg] costituiscono un *unicum* nel quadro dell'antica esegesi dantesca, essendo sostanzialmente la sola testimonianza del commento ai primi undici canti del *Paradiso* del cosiddetto Anonimo Teologo e delle sue aggiunte a un apparato notulare adespoto all'*Inferno*, più antico di circa un decennio, assegnato dagli studi ad un Anonimo Lombardo.¹ In entrambi i casi l'etichetta autoriale ha valore puramente convenzionale, dietro di essa si celano interventi plurimi non sempre distinguibili l'uno dall'altro.²

1 Il primo studio organico sulle chiose latine anonime si deve a Sandkühler, *Die frühen Dantekommentare*, 116-31 e 145-55, dove sono proposte le due denominazioni. Vedi inoltre Spadotto, *Anonimo Latino* e Bellomo, *Dizionario dei commentatori*, 102-11. Per il *Purgatorio* cf. Parisi, *Le chiose; Il rapporto*.

2 «Ipostasi di vicende tradizionali, piuttosto che ipotetici autori» (Bellomo, *Dizionario dei commentatori*, 107).

Il codice londinese, celebre e sontuoso esemplare della *Commedia*, il primo ad esibire un'illustrazione completa del poema, è punto di partenza imprescindibile per comprendere la stratigrafia degli apparati notulari e per delinearne i rapporti interni. È vergato da due mani molto simili nel tratto, entrambe *textualis*, e differenti nel modulo di scrittura. La mano A, più piccola, copia la *Commedia* e parte delle glosse all'*Inferno*, B invece una parte delle glosse alla prima cantica e quelle alle altre due cantiche, che si estendono fino alla metà dell'undicesimo canto del *Paradiso*. Molto probabilmente è la stessa B che interviene sul poema eradando varie lezioni, per noi oggi purtroppo irricognoscibili, e sostituendovene altre che si rivelano tendenzialmente deteriori.³ Nel suo fondamentale studio Sandkhöler individuava una tradizione cospicua per le glosse dell'Anonimo Lombardo (l'epiteto regionale si deve a quelle glosse linguistiche tramite le quali è possibile circoscrivere a grandi linee - in un'ampia regione che copre pressoché tutto il nord Italia - la provenienza dell'autore), oggi incrementabile fino ad una ventina di elementi tra codici completi e parziali. Il commento al *Paradiso* e parte delle glosse all'*Inferno* erano invece pressoché sconosciuti a causa della esigua circolazione: alcune di esse ai primi otto canti del poema si trovano anche nel cod. 405 della Pierpont Morgan Library di New York; un numero ancora più ridotto, per di più in una versione interpolata con altro materiale, si può reperire nel cod. F 2 16 della Biblioteca Oratoriana dei Gerolamini di Napoli (il cosiddetto 'Filippino') e nel cod. Pl. 90 sup. 114 della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze, collettore a sua volta di varie tradizioni esegetiche.⁴ Il commento al *Paradiso*, della mano B, risulta dunque unitestimoniato nell'Egerton 943; della stessa mano, come già detto, sono quelle glosse all'*Inferno* non riconducibili esclusivamente all'Anonimo Lombardo.

Su queste basi si sono in passato surrettiziamente insinuate e avvalorate le equazioni A=Anonimo Lombardo e B=Anonimo Teologo,⁵ contraddette però dal testimone stesso, dove infatti le glosse B al *Purgatorio* sono, tolte poche eccezioni, interamente ascrivibili al Lombardo. L'uguaglianza sta-

3 Di Eg è disponibile una riproduzione facsimilare edita dalla Treccani corredata dal volume di studi Santagata, *Il manoscritto Egerton 943*, al quale si rimanda per la bibliografia pregressa. Tra gli ultimi interventi sul codice si segnalano Ponchia, *Frammenti dell'aldilà*; Parisi, *Note in margine*; Pegoretti, *Un Dante 'domenicano'*; Fiorentini, Parisi, *I mendicanti*. Ricavo l'indicazione delle mani dalla scheda descrittiva di Boschi Rotiroli, *Egerton 943* (in altri studi indicate anche con α e β); in Sandkhöler A è la «kleine Schrift», B la «grosse Schrift». L'assegnazione delle parti copiate rispettivamente dalle due mani è relativamente pacifica. Alcune considerazioni sulle correzioni apportate al poema è in Pegoretti, *Indagine*, 40-1. È importante notare - con Ponchia, *Frammenti dell'aldilà*, 45-6 - che B testimonia l'ultimo intervento sul manoscritto, posteriore alla decorazione stessa, come si evince da alcune carte al *Purgatorio* (la studiosa limita infatti l'ipotesi alla sola seconda cantica).

4 Per i due codici si rimanda alle schede descrittive in Malato, Mazzucchi, *I commenti*.

5 Da leggere non nel senso dell'autografia ma degli ipotesti di riferimento.

bilita, almeno per la prima cantica, tra mani e testi,⁶ non ricevibile previa edizione degli apparati notulari che delimiti per quanto possibile congruità e coesione interne, risulta peraltro imprecisa se si confrontano le glosse infernali con la restante tradizione dell'Anonimo Lombardo.⁷ Insomma, A non copia solo ed esclusivamente le glosse del Lombardo, essendo alcune, poche per la verità, delle sue note estranee a quella tradizione (per come almeno noi oggi la intendiamo); B non copia solo il Teologo essendo tanto le sue chiose al *Purgatorio*, cui si è accennato poco fa, quanto alcune all'*Inferno* di pertinenza del Lombardo. Il quadro è reso più complicato, come era prevedibile, dal fatto che questi apparati, nelle disponibilità dei compilatori, venivano rimaneggiati con tagli, integrazioni, riformulazioni pressoché ad ogni riproduzione del testo (tanto che, al limite, in questo tipo di tradizioni, si potrebbe assumere ogni codice come testimone indipendente di una particolare forma o redazione del testo, col risultato però di rendere ingestibile una qualsivoglia edizione scientifica). Se l'intervento di A nei margini della prima cantica è tutto sommato unitario, essendo le poco significative eccentricità rispetto alla tradizione del Lombardo attribuibili proprio alla *mouvance* connaturata alla tipologia testuale, l'intervento di B è, almeno alla prima cantica, più complesso. L'identità di cui si è detto, B=Teologo, scaturisce forse dalla corrispondenza vistosa, ma non sistematica, tra cambio di mano e cambio di prospettiva esegetica rilevabile nelle glosse all'*Inferno*. Così nei casi in cui B dialoga con A che gli preesiste, il suo contributo può risultare in linea con i presupposti dottrinari che contraddistinguono le glosse del Teologo o sono assimilabili al suo profilo. Ad esempio, nella glossa ad *Inf.* II, 28 (c. 5r) l'integrazione B «Falsum est quod Paulus descenderit ad infernum» corregge il tiro di A «Beatus Paulus qui descendit ad inferos».⁸ O ancora, sempre nello stesso canto, ai vv. 76-8 (c. 5v), B specifica la simbologia che si cela dietro la figura di Beatrice non colta da A: «Intellige: propter virtutem excedit humanum genus quicquid continetur in minori circulo, idest in mundo», seguito da «Et hoc est quia per ipsam solam, idest per theologiam, possumus habere cognitionem de Deo et gloriam paradisi» di B.

Come spiegare questa coincidenza? Non essendo il testo di B autografo, la stratigrafia delle glosse deve addebitarsi al suo modello che, dobbiamo

6 Così Spadotto, *Il commento*, 32: «l'elemento codicologico, in sé non dirimente - due copisti che in due momenti diversi trascrivono i due testi - fa sistema con i dati filologico-testuali, giacché il confronto coi codici che recepiscono il solo Lombardo certifica che le due mani corrispondono nella prima cantica ai due rispettivi corredi esegetici».

7 Alcuni esempi in tal senso, cioè di glosse A di Eg estranee alla tradizione del Lombardo, sono offerti da Pegoretti, *Indagine*, 45. Tra gli altri pochi casi simili si possono registrare anche *Inf.* VI, 66 e 111 (parte finale); VII, 12; VIII, 50; X, 103-4 (l'affermazione finale, «hoc non est verum», che invalida il dettato del poema stesso); XI, 112-5 (parte conclusiva).

8 Su questa glossa, inserita nel quadro più ampio dell'esegesi del Teologo, vedi l'ultimo paragrafo del presente contributo.

ritenere, conteneva, anche solo per pura casualità, un Anonimo Lombardo già rivisto. B infatti tenta, non sempre riuscendoci, di copiare solo le integrazioni rispetto alle glosse già presenti nell'Egerton. Operazione agevole per *Purgatorio* e *Paradiso*, cantiche che trova intonse nel codice londinese, un po' più difficoltosa nella prima cantica già glossata, e dove la seconda mano opera non troppo diligentemente se, come si evince in alcuni punti, ricopia erroneamente, magari dislocandole lontano dai versi di pertinenza, chiose già presenti nel codice su cui interviene. È il caso della coda alla prima glossa del canto ottavo dell'*Inferno*: B ripropone per una svista la chiosa ai vv. 19-21 «idest quod erat intus Dant qui erat vivus etc.» (c. 15r),⁹ già vergata da A alla carta seguente e in posizione congrua rispetto ai versi cui si riferisce. In altre circostanze, constatata la presenza nel codice su cui opera della stessa glossa del suo modello – a sua volta probabilmente una copia di lavoro, come molte testimoniate dalla tradizione dei commenti danteschi – si limita a giustapporre l'integrazione.¹⁰ Una parziale revisione già all'altezza della fonte, di cui non abbiamo alcuna percezione visiva sul derivato Egerton, dovette esserci anche nelle altre due cantiche. Nel *Purgatorio* si trovano due glosse assenti negli altri codici della stessa tradizione che, per giunta, hanno un diretto legame col commento al *Paradiso*. Come quella a *Par.* II, 8 «De istis novem musis habetis aliam expositionem in *Purgatorio*, in primo cantu»¹¹ che rimanda ad una glossa del primo canto del *Purgatorio* del solo Egerton, estranea all'Anonimo Lombardo, dove appunto vengono elencate le nove muse con le relative simbologie completamente omesse dal resto della tradizione. Anche la terza cantica, come è verosimile, non dovette essere esente da qualche interpolazione. Nei vivagni dell'Egerton convivono infatti sullo stesso punto alcune interpretazioni alternative, non discusse (come invece è solito fare il Teologo) ma soltanto giustapposte sulla pagina. Per fare solo alcuni esempi, nel quarto canto il mito di Almeone è riportato sia nella versione di Seneca che in quella di Ovidio; o ancora, nell'undicesimo canto, Amiclate in una glossa è spavaldo di fronte al comando di Cesare («nec Amiclate timuit Cesare»), in quella

9 Lungo tutto il commento del Teologo troviamo sempre la forma *Dant* (al nominativo e accusativo, *Dantis* genitivo, *Danti* dativo), che sarà dunque d'autore.

10 Come nella glossa 'k' a c. 5v. In alcune carte B interviene anche sul sistema di letterine che lega glossa e verso chiosato stravolgendo quello preesistente e riuscendo a ristabilire un certo ordine; dove invece sarebbe stato troppo oneroso risistemare l'impianto dei rimandi dell'intera pagina si limita a congiungere la glossa al verso con un leggero tratto di penna.

11 Nelle citazioni dall'edizione Spadotto (cf. Anonimo Teologo nella Chiave bibliografica) si apportano alcune minime correzioni; tra parentesi quadre si indicano le lezioni erronee del manoscritto, tra uncinate le integrazioni dell'editore. La glossa sulle Muse è di B, ma per lo spazio angusto entro cui risiede, ricavato tra poema e colonna di commento, è probabilmente frutto di un intervento posteriore della stessa mano; a questo secondo intervento sarà forse da ascrivere anche la glossa su Costanza di c. 133v, che rettifica in parte quella del Teologo sullo stesso personaggio a c. 134r.

accanto invece «timuit ferocitatem Cesaris quod cecidit quasi mortuus» (Anonimo Teologo, *Par.* II, 67-9). Interventi antitetici questi, difficilmente attribuibili allo stesso compilatore.

Come credo sia chiaro, le riflessioni sul commento al *Paradiso* dell'Anonimo Teologo, sulla sostanza del testo, non vanno disgiunte da una prospettiva che inglobi il contesto materiale e redazionale entro cui esso si è formato: un testo anonimo, parziale e non perfettamente rispondente all'omogeneità grafica con cui si presenta ai nostri occhi.¹² Nondimeno, fatta la tara ai probabilissimi rimaneggiamenti occorsi nel tempo, non si può non sottolineare come le note agli undici canti del *Paradiso* si presentino con un loro carattere tendenzialmente unitario e con un grado di coesione interna non irrilevante; considerazione che andrà fortemente attenuata invece per le glosse B all'*Inferno*. La paternità di queste ultime andrà assegnata convenzionalmente ad una fase di interventi entro la quale una campagna massiccia di revisione fu molto probabilmente concomitante alla stesura delle glosse teologiche.¹³

2 Caratteri del Teologo

A questa campagna di revisione delle glosse del Lombardo è ascrivibile l'unica chiosa che ci dà un'informazione capitale su cui calibrare un pur esile profilo del cosiddetto Teologo. Nella glossa a *Inf.* III, 13-18 egli fa esplicita dichiarazione della sua appartenenza all'ordine dei predicatori:

Ubi notandum quod quidam voluerunt nostram beatitudinem esse in actu voluntatis, et hanc opinionem tenent fratres minores, hanc non tenet Dant; alii autem, sicut nos fratres predicatorum, tenemus quod consciscat in actu intellectus, et istam tenet. Unde dicit: El ben de l'intelleto.

Accertata la provenienza del commento, riescono più intelligibili non solo il tenore generale improntato all'esplicazione continua del testo col contrappunto del riscontro dottrinario e filosofico (infatti nella terza cantica il commento, fin dove arriva, trascura solo poche terzine), ma anche alcune dichiarazioni di parte, dal tono apologetico, cui il nostro domenicano indul-

12 Dato il taglio del presente contributo focalizzato sul commento verbale contenuto in Eg, si tralasciano le implicazioni che deriverebbero dal ricco corredo illustrativo che accompagna il poema. Interessanti osservazioni metodologiche centrate sulla rilevanza 'materiale' del testo, nelle variabili tradizioni dei commenti danteschi, si leggono nel recente contributo di Mazzucchi, *Vent'anni*, 495-8.

13 In una fase dell'ampliamento del Lombardo testimoniata da B emergono chiare ed estese convergenze con il commento di Iacopo Alighieri, come si evince dalle note al testo nell'ed. Spadotto in cui vengono indicate probabili fonti degli Anonimi nell'antica esegesi dantesca.

ge. Come per esempio quella in cui il termine di paragone per gli *homines illuminati* dal Veltro, un *vir quidam virtuosus* non meglio identificato, sono appunto i *predicatores*:

Hoc erit quia homines tunc illuminati ab isto ex libero arbitrio, non propter constellationem, vicia dimittent et adherebunt virtutibus, sicut fuit tempore Christi, et sicut ad hoc videmus quod faciunt multociens predicatores. (Anonimo Teologo, *Inf.* I, 102)

E si comprende meglio, in bocca ad un domenicano, anche un'altra dura presa di posizione contro i francescani sulla dibattuta questione della povertà. A *Par.* XI, 64-6, dopo aver precisato che Dante sbaglia nel dichiarare che la Povertà (ché essa è per il Teologo il soggetto del v. 64 «questa, privata del primo marito») «a Christo usque ad beatum Franciscum [...] derelictam fuisse», oblikerando così completamente sia gli Apostoli che san Domenico, il quale «paupertatem veram servavit», si lancia in una sottile quanto aspra reprimenda:

Non intromito etiam me de ordine Minorum quantum ad statum eorum, sed simpliciter et firmiter teneo et credo oppinionem quam tenent de paupertate Christi, et ipsam esse falsam et hereticam, sicut est per Ecclesiam determinatum. (Anonimo Teologo, *Par.* XI, 64-6)

Recentemente Anna Pegoretti ha valorizzato giustamente questa chiosa del Teologo anche ai fini della datazione dell'apparato, rilevando come la bolla *Cum inter nonnullos*, promulgata nel 1323 da Giovanni XXII, nella quale si stabilisce proprio l'eresia della posizione francescana sulla povertà di Cristo, costituisca il presupposto teorico alle parole dell'anonimo.¹⁴ Ma l'accento più esplicito alla cronologia del testo è dato poco più avanti nella stessa chiosa sulla povertà che si chiude così:

Item notandum de eo quod dicit 'Mille C anni, etc.', quod non est intelligendum quod sint ducenti anni quod beatus Franciscus istam vitam inesse potest, sed hoc facit propter rimas. Sunt enim MCC et plus, ita quod sunt forsitan C anni et XX, vel circa, quod ordo Predicatorum et Minorum sint confirmati et facti. (Anonimo Teologo, *Par.* XI, 64-6)

I centoventi anni *vel circa* saranno da sommare al 1216, data dell'approvazione ufficiale dell'ordine dei domenicani, dando così il 1336 come ipotetico termine per la composizione del commento.¹⁵

¹⁴ Pegoretti, *Indagine*, 50.

¹⁵ Il *forsitan* potrebbe riferirsi invece all'incertezza dell'estensore della glossa sulla data relativa all'ordine francescano (si veda Pegoretti, *Indagine*, 50-1). Un altro punto che, se pure

In linea con la prima esegesi dantesca caratterizzata dalla costante preoccupazione da parte di commentatori ed estimatori della *Commedia* di salvare l'ortodossia del poeta fiorentino e scongiurare un possibile e temuto approccio fideistico al poema, anche l'Anonimo Teologo introduce differenti livelli di lettura utili ad una piena comprensione della lettera al riparo da rischiose assunzioni di superficie. Spesso la schematizzazione dei livelli si traduce in un variegato spettro delle *intentiones auctoris*. Per dirla con un altro grande esegeta primo-trecentesco, tra l'altro affine per estrazione sociale e formazione culturale al nostro, il carmelitano Guido da Pisa:

ubi loquitur [sc. Dantes] poetice exponam poetice, ubi vero theologicę, exponam theologicę, et sic de singulis. (Guido da Pisa EN, *Inf.* I, 91)

Tra i pochi casi di evocazione della natura poetica – *ubi loquitur poetice* – e quindi di una giustificabile non veridicità delle dichiarazioni dantesche è un accenno contenuto nella glossa alla seconda terzina del *Paradiso*, in cui l'avvertimento «Postea dicit quod fuit ibi, loquitur sicut poeta», corredato dall'*auctoritas* agostiniana:

De quibus [sc. poetis] dicit beatus Augustinus quod licitum fuit eis fingere, ut per tales circumlocutiones cicius possent homines a vitiis retrahere ac ad virtutes perfectius inclinare, (Anonimo Teologo, *Par.* I, 4-6)

è chiaramente teso al depotenziamento del «fu' io» del quinto verso (con le parole pregnanti di Marco Ariani: «apodittico e autoritario al limite della sfida»).¹⁶ Del resto la funzione strumentale della poesia è riaffermata nella glossa a *Inf.* II, 109-12 che interpreta allegoricamente la richiesta di Beatrice a Virgilio:

Hic notandum quod Virgilius figurat scientias poeticas: quibus [qui vel ms.] theologia velut ancillis utitur, quandoque non necessitate, sed ad nostram utilitatem, ut melius capiamus que dicit.

non offre un termine *ante quem* solido, almeno non abbassa la datazione oltre la metà del Trecento (cui del resto si attesta la confezione del codice Egerton 943) è la glossa a *Par.* VIII, 82-4 su re Roberto e la sua proverbiale avarizia: «Ubi notandum quod, ut comuniter dicitur, rex Robertus habet unam turrim que appellatur Bruna; et ibi ipse ponit et tenet pecuniam, aurum et argentum etc., propter quod iudicatur avarus». Il tempo verbale presente farebbe pensare ad una stesura prima della morte del re avvenuta nel 1343. Per un mero riscontro documentario cf. le *Chiose Ambrosiane* (datate al 1355), l'unico commento prima di Francesco da Buti a chiosare 'arca' di v. 84 con lo stesso aneddoto: «Scilicet archa Bruna in qua Robertus rex multum thesaurum cumulat» (*Chiose Ambrosiane* DDP, *Par.* VIII, 84, corsivo mio).

16 Ariani, *'Alienatus animus'*, 34. Su questo inserto dell'Anonimo si vedano anche le considerazioni, estese al confronto con l'Epistola a Cangrande, di Luca Azzetta in *Ep. Can.* 296-7.

Il tratto caratterizzante del commento, cui sottostà l'intera operazione esegetica, in accordo d'altronde con la formazione dell'esegeta – e da cui evidentemente ha origine la sua denominazione – è la teologia, i riferimenti alla quale puntellano molte chiose a versi che intesi senza l'ausilio della Sacra Scienza si presterebbero a letture equivocate, errate o addirittura eretiche. Dalla sua posizione l'Anonimo non si perita di sottolineare come in alcuni casi l'errore sia nei versi stessi, nella dottrina che li anima, sia insomma del *magister Dantes* (questo l'appellativo tributato in più occasioni dal commentatore al poeta).¹⁷ Si prenda a titolo esemplificativo la serie di glosse dedicate alla dottrina del voto del quinto canto del *Paradiso*, tema verso il quale ovviamente il Teologo è sensibile, ed in particolare al potere di dispensa dai voti esercitato dalla Chiesa. Dopo aver ripreso per intero la questione della differenza tra *dispensatio* (dal v. 35 «ma perché Santa Chiesa in ciò dispensa») e *permutatio* (dai vv. 50-1 «ancor ch'alcuna offerta sì permutasse») – la prima riguarda tanto la materia quanto la forma del voto, escluso quello solenne, la seconda invece solo la materia – il commentatore critica la conclusione cui portano i vv. 61-3 che riduce drasticamente i casi passibili di permutazione del voto:

Dicit quod, quando votum esset de tali re quod non posset mutari de equali [equalis *ms.*] vel de meliori [melioris *ms.*], tunc non posset dispensari nec permutacio fieri in eo, sicut patet in voto solempni. Istud forte est verum quantum ad dispensationem; secundum quantum ad permutationem patitur calumpnia. (Anonimo Teologo, *Par. V*, 61-3)¹⁸

17 Benché il titolo di *magister* potesse anche essere usato come semplice attestato di stima (vedi in proposito Teeuwen, *The Vocabulary*, 97: «There is yet another use of the term: *magister* is frequently used as an honorary title, without any implications of actual teaching, education or leadership. The term can be used to refer to anyone whose authority is acknowledged and valued»), nel presente caso sembrano suggestivi altri echi coevi che documentano una certa fama di Dante se non come «autorità teologicamente abilitata» (Pegoretti, *Indagine*, 40) almeno come personalità accettata all'interno di alcuni circoli intellettuali, per i quali vedi Tabarroni, *Ambienti culturali*, 343-6.

18 Sul punto specifico della permutazione non soccorre la *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino, che pure è qui quasi certamente la fonte dell'Anonimo. In *Summa Theologiae* II^a-II^{ae}, q. 88, a. 11 (*Utrum in voto solemnii continentiae possit fieri dispensatio*) mancano riferimenti all'eventuale *commutatio* (= *permutatio*) del voto solenne, concentrandosi la riflessione solo sulla non ammissibile *dispensatio*: «Et ideo in voto solemnizato per professionem religionis non potest per Ecclesiam dispensari». D'altro canto, da un passaggio della stessa *quaestio*, ripresa quasi letteralmente dal Teologo, si può inferire che l'opera di Tommaso sia qui il testo di riferimento. A proposito della dispensa dal voto di castità, la riflessione che troviamo in Eg: «Utrum autem Ecclesia in voto solempni continentie possit dispensare, vel etiam de monacho facere non monachum, quidam dicunt quod sic. Ego tamen non credo, paratus tamen credere, quandoque per Ecclesiam determinaretur quod sic. Sed nondum est determinatum, licet aliqui dicant quod sic, sicut iuriste, non bene intelligentes quid dicant» (Anonimo Teologo, *Par. V*, 69), ricalca il passo contenuto nella medesima *quaestio*: «Papa non potest facere quod ille qui est professus religionem non sit religiosus: licet quidam iuristae ignoranter contrarium dicant».

Oltre a questi rari casi in cui la critica al poema è del tutto esibita, in altri punti dubbi il glossatore, pur registrando l'inammissibilità della lettera, con espressioni del tipo «non ergo ut sonat hoc debet intelligi» (Anonimo Teologo, *Inf.* III, 124) o «falsum si intelligeretur ut sonat» (Anonimo Teologo, *Par.* IV, 1-3), riserva al poema un margine di plausibilità su altri livelli di lettura, come quello filosofico. Ad esempio a proposito degli «angeli che non furon ribelli né fur fedeli a Dio, ma per sé fuoro»:

Nota quod hic dicit quod fuerunt aliqui angeli qui non fuerunt cum Deo nec cum Lucifero: non est intelligendum sicut sonat, quia ergo esset falsum, sed accipit et loquitur more philosophorum, qui illud quod parum est pro nichilo reputant, (Anonimo Teologo, *Inf.* III, 37-9)

dove non manca *in limine* un accenno di polemica nei confronti dei filosofi di professione, nel riferimento al loro *modus operandi* estraneo alle sottigliezze. La preminenza della teologia nelle glosse egertoniane è confermata a *Par.* II, 10-15 dove coloro che «docuerunt theologiam et docent» vengono designati quali esclusivi destinatari della cantica dottrinarmente più impegnativa; la chiosa è del resto comune anche ad altri antichi commenti. Ad essi possiamo annettere il nostro domenicano, il quale nel chiosare i primi undici canti al *Paradiso* (dove la sua operazione è libera da qualsiasi confronto con un testo preesistente che ne veicoli le integrazioni, come avviene invece nell'*Inferno*) mette a frutto, sebbene molto parcamente, un bagaglio di fonti letterarie e filosofiche del tutto in linea con il suo profilo culturale e certo non straordinarie, citando direttamente o, più spesso, parafrasando (difficile dire se di prima mano o, come è molto probabile, con l'ausilio di florilegi, *summe* o repertori d'uso comune all'epoca), o soltanto invocandoli come *auctoritates*: la Sacra Scrittura e Aristotele, Platone, Agostino, san Tommaso e Gregorio Magno, insieme a Marziano Capella, Ovidio, Boezio, Seneca. Da registrare, al contrario, lacune inattese in campo storico, come per esempio la dichiarata ignoranza su chi fosse la Costanza nominata al terzo canto («Ystoriam ignoro», Anonimo Teologo, *Par.* III, 118-20) o la stravagante glossa su Lavinia, una *contrata* «que Lavina dicebatur a Lavino [...] quam [...] Eneas acquisivit de manu Turni» (Anonimo Teologo, *Par.* VI, 1-3), in un canto in cui la materia storica da esibire abbonderebbe, se non fosse che le poche informazioni su personaggi e fatti storici vengono invece desunte esclusivamente dalla parafrasi ai versi, che, non sempre precisa, porta ad abbagli come quello appena citato.

3 *Sicut beatus Paulus*

Un punto nell'esegesi dell'Anonimo Teologo sul quale vale la pena soffermarsi è il parallelismo tra la visione beatifica dantesca e il *raptus* paolino, che non si limita agli ovvi rimandi suggeriti dai versi stessi (d'altronde non sempre colti dagli antichi esegeti) ma viene sviluppato con una costanza e perizia difficilmente riscontrabili nei primi commentatori.¹⁹

Il richiamo dantesco al 'Vas d'elezione' nel secondo canto dell'*Inferno* è l'occasione per l'Anonimo di precisare che la discesa agli inferi dell'Apostolo non ebbe luogo:

Falsum est quod Paulus descenderit ad Infernum, sed bene raptus fuit ad tercium celum, ut ipsemet declarat; sed forte, videns gloriam Dei, etiam vidit penas Inferni, quia erat futurus predicator; non cum habetur hoc pro certo. (Anonimo Teologo, *Inf.* II, 28)

E subito dopo in un inciso inserito in una libera parafrasi dei versi 16-32:

Vult dicere: 'Si Eneas descendit et venit ad infernum, Deus hoc concessit, quia de eo debebat nasci conditor urbis Rome. Si etiam Paulus venit – supposito quod iverit, quod est falsum – Deus voluit, quia erat futurus predicator'. (Anonimo Teologo, *Inf.* II, 31-6)

È però il primo canto del *Paradiso* ad offrire ampi spunti per sviluppare la riflessione sulla possibile, e parziale, analogia tra la visione dell'Empireo di Dante e l'esperienza mistica paolina. A dire la verità non sempre è chiaro se il nostro glossatore instauri l'analogia solo con l'ultima parte del viaggio, cioè quella della contemplazione dell'Empireo, o se l'intenda valida per tutta l'ascesa paradisiaca. Visto che per questa più onerosa seconda ipotesi non si trovano conferme nei restanti dieci canti glossati, e men che meno nelle glosse all'*Inferno*, la prima sembrerebbe più plausibile, anche sulla base di alcune espressioni che adombrano, dietro l'esegesi del primo canto, un'estensione dei caratteri propri della *visio beatifica* dell'Empireo agli istanti iniziali dell'innalzamento di Dante e Beatrice verso i cieli. Nel primo canto infatti l'unico riferimento al terzo regno oltremondano preso nella sua interezza, direi fisica, è ai vv. 44-5 «e quasi tutto era là bianco | quello emisperio, e l'altra parte nera»:

dicat quod tali punto se vidit in Paradiso primo, ita quod emisperium Paradisi erat totum illuminatum, sed nostrum adhuc erat obscurum. (Anonimo Teologo, *Par.* I, 43-5)

19 Per un ampio approfondimento su questo tema rimando al saggio di Luca Azzetta contenuto in questo volume.

Il «ciel che più de la sua luce prende» di v. 4 è correttamente, nell'interpretazione del Teologo, l'Empireo:

Et ideo sciendum quod, si corpora celestia non sunt animata, ut magni doctores et philosophi opinantur, illud quod dicit non esset verum nisi accipiendo secundum quod dicimus celum empyreum per [sed *ms.*] quandam congruentiam et decentiam esse locum deputatum beatis; et sic credo quod magister Dant voluit intelligere. (Anonimo Teologo, *Par.* I, 4-6)

Nel prosieguo della glossa, da buon teologo, riconosce, quale termine di paragone per l'indicibilità dell'esperienza mistica, la sottotraccia della seconda lettera ai Corinzi – e nella prima esegesi questa lettura è condivisa dall'*Epistola a Cangrande*, dall'Ottimo, l'Amico dell'Ottimo, Lancia e Pietro Alighieri (III^a redazione)²⁰ –:

Postea dicit quod vidit aliqua que nullus, <qui> de illo loco ad nos descendit, potest [potest nemo *ms.*] sic dicere: alludit verbo apostoli Pauli, qui de se dicit: 'Et vidit archana Dei, que non licet homini loqui', quasi dicat: 'Ita sunt subtilia et occulta, quod non potest ea intelligere nec dicere'. (Anonimo Teologo, *Par.* I, 4-6)

Il modello paolino è ripreso poi nella terzina che segue:

Reddit rationem quare nullus potest nec scit illa dicere. [...] Propter quod dicendum quod loquitur sicut theologus. Nam theologi tenent quod beatus Paulus, quando fuit raptus, vidit divinam maiestatem non permanentem [permanente *ms.*], sed solum in quodam fluxu; et ideo postea non valuit ea dicere, quia non potuit ea mandare memorie. Tamen, sicut beatus Paulus multa alia que vidit postea dixit, sic dicit iste quod veraciter dicet illa que potuit memorie commendare. Et hoc est quod dicit. (Anonimo Teologo, *Par.* I, 7-9)

Dopo alcune glosse a carattere prettamente parafrastico (alcune delle quali purtroppo illeggibili, a causa delle pessime condizioni in cui versa la carta incipitaria della cantica) e la lunga glossa ai vv. 37-9 in cui l'incrocio dei quattro cerchi con le tre croci è spiegato *litteraliter*, *moraliter* e *allegorice*, il Teologo non sembra distinguere nettamente l'inizio vero e proprio dello sviluppo narrativo, l'ascesa con Beatrice attraverso i cieli fisici. Al contrario rimane ancorato ai termini posti nella spiegazione dei

20 Cf. i riferimenti raccolti da Luca Azzetta in *Ep. Can.* XXVIII, 79 (vedi nota di commento a pagina 401).

primi versi, cioè ai termini della *visio beatifica*, e di conserva dunque al parallelo con Paolo. Questo fondamentalmente per un motivo: perché il «loco | fatto per proprio de l'umana spece» (vv. 56-7) non è per l'Anonimo l'Eden ma, ancora, l'Empireo. Glossa questa del resto ampiamente attestata nell'antica esegesi: tanto in Lana che chiosa «Çoè 'l paradixo, dove è la beatitudine humana» (Iacomo della Lana EN, *Par.* I, 57), quanto, verosimilmente dipendendo dal bolognese, nell'Ottimo, nell'Amico dell'Ottimo e in Lancia. Così l'Egerton 943:

Hic dicit quare sic subito potuit solem respicere. Et dicit quod hoc fuit quia ibi virtutibus, idest viribus nostris, multa conveniunt et licent que non hic; et hoc est propter locum illum qui proprie factum est ad nostram utilitatem: et loquitur de celo empyreo. Ubi sciendum quod falsum esset dicere quod esset ratione loci solum, sed vult dicere quod ille qui vadit ad illum locum habet altioremodum intelligendi et cognoscendi quam habemus hic, quia hic intelligimus per species abstractas a fantasmatis, sicut dicit Philosophus in libro De Anima, ibi autem alia preter debet <cognoscere> per species influxas, que adeo anime influuntur, quando ipsa a corpore separatur. Quantum ad illa que vult ab anima cognosci debet autem tunc videre per beatitudinem productam in anima, et hoc mediante lumine glorie. (Anonimo Teologo, *Par.* I, 55-7)

Vedremo come sarà presto ripreso l'*altior modus cognoscendi* e come nelle glosse ai versi che seguono vengono circolarmente richiamate, nel segno di Paolo, le chiose precedenti.

Dunque, pare di capire, Dante «potuit solem respicere» perché dotato di una speciale facoltà conoscitiva propria di colui al quale è concesso di visitare quel luogo e in parte derivatagli dalla condizione di trovarsi in quel «loco» stesso, cioè l'Empireo. Evidentemente c'è qui una sorta di sovrapposizione di due situazioni differenti e lontane nel poema: il primo ascendere con Beatrice e l'ultima visione. Per estensione di questa lettura, ciò che si svolge nel «loco | fatto per proprio de l'umana spece» si riferisce direttamente alla visione dell'Empireo. Così il sole che Beatrice e Dante, attraverso lei, fissano è allegoricamente la gloria di Dio:

[...] in instanti, dum Beatrix respexit in sole et ipsum Dantem, statim actuatus est [sc. Dantes] in mente sua et oculos elevavit ad videndum quantum Solem ultra comunem usum hominum: vult dicere quod theologia ipsum fortificavit, ut oculis mentis valeret etiam ultra vires hominum Deum videre et gloriam eius. (Anonimo Teologo, *Par.* I, 49-54)

Sulla stessa similitudine, ma obliterato il referente materiale (il sole), si sviluppa la glossa seguente, dedicata interamente al carattere della *visio*,

da intendere, sulla scorta della glossa che precede, come l'ultima visione dell'Empireo:

Vult dicere quod non potuit tantum respicere gloriam et essentiam Dei quod clare potuerit omnia videre; nunc etiam ita parum et modicum vidit quod non viderit multa. Unde dicit quod, sic quando faber extrahit ferrum, sed videt scintillas quas emittit, sic ipse non potuit clare videre essentiam divinam, sed autem multa que ab ipsa procedunt cognovit. Non assignat rationem quare hec scit, sed ratio est quia illa visio non fuit intuitiva [innictiva *ms.*], sed solum ymaginaria, vel etiam quia non fuit permansiva, sed in quodam transitu, ut dixi superius. (Anonimo Teologo, *Par. I*, 58-60)

Il riferimento retrospettivo, «ut dixi superius», è al *quodam fluxu* del *raptus* paolino dei vv. 7-9 «vidit divinam maiestatem non permanentem, sed solum in quodam fluxu» (citato in precedenza). Chiude la serie la nota alla terzina immediatamente successiva che parte da un'interpretazione simbolica dell'acuita vista di Dante come acquisizione di un *modus cognoscendi supernaturalis* e termina con varie e sintetiche allegazioni dottrinarie atte a corroborare la lettura metaforica:

Vult dicere quod, sicut si Deus crearet alium solem in celo, sicut posset, ad illuminandum aliud emisperium, tunc duo dies simul essent [erunt *ms.*], sic subito ipse habuit in se diversum modum cognoscendi, quia habebat primo naturalem, postea statim cum hoc habuit supernaturalem. Hic notandum quod bene Deus posset creare alium solem cum isto, qui tamen genere differret ab isto, et bene posset facere quod, uno illuminante unum emisperium, alius aliud emisperium illuminaret. Et sic essent duo dies similiter: et illo modo vult dicere. Sed quod faceret alium solem, qui similiter e semel in eodem instanti videtur emisperio cum alio sole illuminare [illuminaret *ms.*], et sic similiter haberemus in eadem parte aeris duos dies, hoc est impossibile secundum Philosophum. Item notandum quod dicit sic fuisse in eo: si intelligit quod cum cognitione per species influxas habuit etiam cognitionem per species acquisitas, satis potest tollerari; si etiam intelligit cum habitu fidei habuit actum supernaturalis cognitionis, bene dicit, et sic credo quod voluit dicere; si autem diceret quod cum actu fidei similiter habuerit actum scientie, falsum esset, cum hoc credam [redam *ms.*] impossibile, quamvis multi teneant quod sit possibile. (Anonimo Teologo, *Par. I*, 61-3)

L'Anonimo Teologo ammette, propendendo per la seconda, le prime due ipotesi. In entrambe ritornano espressioni già presenti nella glossa precedente ai vv. 55-7: la conoscenza per *species influxas* e l'*altior modus intelligendi et cognoscendi*.

Per riassumere: come san Paolo, Dante nel cielo Empireo ha una visione *in quodam transitu*, possibile grazie ad una modalità soprannaturale di conoscenza *per species influxas*. A differenza di Paolo, e giusta la dottrina di S. Tommaso d'Aquino, la visione dantesca è *solum ymaginaria*, al contrario di quella paolina che fu *intuitiva*, o più precisamente *intellectualis*. L'Aquinate nel commento alla seconda lettera ai Corinzi distingue infatti tre tipi di visioni:

Est autem triplex visio, scilicet corporalis, per quam videmus et cognoscimus corporalia, sive imaginaria, qua videmus similitudines corporum, et intellectualis, qua cognoscimus naturas rerum in seipsis. (Tommaso d'Aquino, *Super II Cor.*, XII, 1)

Il ratto paolino al terzo cielo corrisponde alla terza tipologia di visione:

sic fuit alienatus a sensibus, et sublimatus ab omnibus corporalibus, ut videret intelligibilia nuda et pura, eo modo quo vident Angeli et anima separata, et, quod plus est, etiam ipsum Deum per essentiam. (Tommaso d'Aquino, *Super II Cor.*, XII, 1)²¹

Nelle glosse dell'Anonimo Teologo un ulteriore tassello utile alla ricostruzione del quadro qui proposto potrebbe essere il riferimento ad una condizione di rapimento visionario, non direttamente al rapimento di san Paolo, in un fugace accenno nella chiosa ai versi 47-8 del quarto canto dell'*Inferno*:

Dicit quod volebat certitudinaliter [certitudinalitem *ms.*] scire ea que dicit fides nostra, que vincit omnem errorem. Si intelligatur ut sonat contradicit sibi: nam dicit se velle esse certum de eo quod est certum per eum, quoniam nichil omnem errorem vicit nisi illud quod est certum; sed dicit fidem vincere omnem errorem, ergo etc. Dicendum igitur quod non dubitabat in fide, nec volebat aliam certitudinem in quantum viator, sed in quantum comprehensor: quia raptus erat, cupiebat cognoscere per modum comprehensoris. (Anonimo Teologo, *Inf.* IV, 47-8)

21 Si veda anche Pietro Lombardo, *In Epistolam II ad Corinthos*, col. 80: «Vel tres coeli intelliguntur tria genera visionum [...] Nam primum est corporalis visio, cum quaedam corporaliter videntur Dei munere quae alii videre nequeunt [...] Secundum coelum est imaginaria vel spiritualis visio, quando aliquis in extasi vel in somno videt non corpora, sed imagines rerum Dei revelatione, ut Petrus vidit discum. Tertium coelum est intellectualis visio, quando nec corpora nec imagines eorum videntur, sed incorporeis substantiis intuitus mentis mira Dei potentia figitur. Ad hanc raptus est Apostolus, ut ipsum Deum in se non in aliqua figura videret».

Qui il termine *raptus* indica molto probabilmente la condizione del pellegrino risvegliatosi dall'«alto sonno» che chiude il terzo canto; quello che stupisce è però come il discorso tocchi, utilizzando un'espressione pregnante, l'essenza stessa del viaggio oltremondano: il *modus comprehensoris*, cui il pellegrino aspira, è un livello di *cognitio* proprio delle visioni estatiche, assimilabile a quello della contemplazione dei beati e degli angeli, attingibile solo in eventi soprannaturali.

La traccia paolina all'interno del commento dell'Anonimo Teologo è uno dei pochi possibili itinerari che un apparato frammentario come il nostro consente; è difficile rinvenire altre costanti che permettano di delineare l'ideologia di un commentatore dai tratti sfuggenti. Il commento è parziale, probabilmente, anzi sicuramente, non pensato per la diffusione pubblica, rimasto per certi versi allo stadio di appunto privato e non risolutivo di certe questioni solo accennate e non sufficientemente svolte. Ciò nonostante la sua è una voce peculiare e tanto più preziosa in quanto giunge da un ambiente della prima ricezione del poema dantesco, quello religioso ed in particolare mendicante, non ancora sufficientemente esplorato e che con ulteriori approfondimenti potrebbe riservare nuovi spunti di riflessione sull'origine del secolare commento.

Bibliografia

Fonti

Pietro Lombardo. *In Epistolam II ad Corinthos*. PL 192, coll. 10-94.

Studi

Ariani, Marco. «'Alienatus animus in corpore': deificazione e ascesa alle sfere celesti». Malato, Enrico; Mazzucchi, Andrea (a cura di), *Paradiso. Canti I-XVII*. Vol. 3, t. 1 di *Cento canti per cento anni*. Roma: Salerno Editrice, 2015, 27-60. *Lectura Dantis Romana*.

Bellomo, Saverio. *Dizionario dei commentatori danteschi*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2004.

Boschi Rotiroti, Marisa. «Egerton 943». Malato, Enrico; Mazzucchi, Andrea (a cura di), *I Commenti di tradizione manoscritta (fino al 1480)*. Vol. 1 di *Censimento dei Commenti danteschi*. Roma: Salerno Editrice, 2011, t. 2, 823-4.

Fiorentini, Luca; Parisi, Diego. «I mendicanti e Dante nel Tre e Quattrocento. Sulla più antica ricezione della *Commedia*». Chandelier, Joël; Robert, Aurélien (éds), *Les savoirs dans les ordres mendiants en Italie (XIIIe-XVe siècles)*. École Française de Rome, in corso di stampa.

- Malato, Enrico; Mazzucchi, Andrea (a cura di). *I Commenti di tradizione manoscritta (fino al 1480)*. Vol. 1 di *Censimento dei Commenti danteschi*. Roma: Salerno Editrice, 2011.
- Mazzucchi, Andrea. «Vent'anni di ricerche sugli antichi commenti: gli aspetti filologici». Azzetta, Luca; Mazzucchi, Andrea (a cura di), *Intorno a Dante. Ambienti culturali, fermenti politici, libri e lettori nel XIV secolo = Atti del Convegno internazionale* (Roma, 7-9 novembre 2016). Roma: Salerno Editrice, 2018, 491-512.
- Parisi, Diego. «Le chiose dell'Anonimo Lombardo al *Purgatorio*. Prime indagini ecdotiche». *Rivista di studi danteschi*, 13(1), 2013, 77-148.
- Parisi, Diego. «Il rapporto tra le chiose dell'Anonimo Lombardo al *Purgatorio* e il *Commento* di Iacomo della Lana». *Rivista di studi danteschi*, 14(1), 2014, 143-69.
- Parisi, Diego. «Note in margine a due recenti studi sul Dante egertoniano». *Rivista di studi danteschi*, 16(1), 2016, 135-46.
- Pegoretti, Anna. *Indagine su un codice dantesco. La "Commedia" Egerton 943 della British Library*. Pisa: Felici, 2014.
- Pegoretti, Anna. «Un Dante 'domenicano': la *Commedia* Egerton 943 della British Library». Arqués Corominas, Rossend; Ciccuto, Marcello (a cura di), *Dante visualizzato. Carte ridenti I: XIV secolo*. Firenze: Cesati, 2017, 127-42.
- Ponchia, Chiara. *Frammenti dell'aldilà. Miniature trecentesche della "Divina Commedia"*. Padova: Il Poligrafo, 2015.
- Sandkühler, Bruno. *Die frühen Dantekommentare und ihr Verhältnis zur mittelalterlichen Kommentartadition*. München: Heubner, 1967.
- Santagata, Marco (a cura di). *Il manoscritto Egerton 943. Dante Alighieri. "Commedia". Saggi e commenti*. Roma: Treccani, 2015.
- Spadotto, Marina. *Il commento dell'Anonimo Teologo alla "Commedia". Edizione critica* [tesi di dottorato]. Venezia: Università Ca' Foscari, 2005.
- Spadotto, Marina. s.v. «Anonimo Latino (Anonimo Lombardo e Anonimo Teologo)». Malato, Enrico; Muzzicchi, Andrea (a cura di), *I Commenti di tradizione manoscritta (fino al 1480)*. Vol. 1 di *Censimento dei commenti danteschi*. Roma: Salerno, 2011, t. 1, 43-60.
- Tabarroni, Andrea. «Ambienti culturali prossimi a Dante nell'esilio: lo Studio bolognese di arti e medicina». Malato, Enrico; Mazzucchi, Andrea (a cura di), *Dante tra il settecentocinquantenario della nascita (2015) e il settecentenario della morte (2021) = Atti delle Celebrazioni in Senato, del Forum e del Convegno internazionale* (Roma maggio-ottobre 2015). Roma: Salerno Editrice, 2016, 327-48.
- Teeuwen, Mariken. *The Vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages*. Turnhout: Brepols, 2003.

Theologus Dantes

Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti

a cura di Luca Lombardo, Diego Parisi e Anna Pegoretti

Dante tra i predicatori del Quattrocento

Nicolò Maldina

(University of Edinburgh, Scotland)

Abstract The essay focuses on the reception of Dante in 15th c. preaching by discussing two of the most important sermon collections of the period: those by, respectively, Gabriele Barletta and Paolo Attavanti. By analysing different Dantean quotes from both those collections, the essay aims to shed some light on the interpretation and the use of Dante's verses made by late-medieval preachers.

Keywords Dante. Preaching. Late-medieval preachers. Reception. Sermon collections.

Nescit praedicare qui nescit Barlettare, recita un proverbio della cui diffusione rinascimentale assicura Tiraboschi.¹ A offrire l'efficace assonanza all'adagio è il nome di uno dei maggiori predicatori domenicani del XV secolo: Gabriele Barletta, noto oggi soprattutto agli storici della lingua in quanto autore di sermoni mescolati di notevole interesse per la storia del maccheronico,² ma capofila della scuola domenicana quattrocentesca e autorità tra le maggiori per la storia della predicazione fino a tutto il Cinquecento.³ Ciò che contraddistingue l'*ars barlettandi* è, oltre alla disinvoltura linguistica e immaginifica, anche il sistematico ricorso alla poesia volgare del secolo precedente a sostegno della trama retorica delle prediche, come risulta evidente sin dal frontespizio della seconda ondata di stampe dei suoi sermoni (quella dei primi due decenni del XVI secolo, successiva alle *princeps* del biennio 1497-1498, uscite postume a Brescia per le cure di Jacopo Britannico, e precedente alla revisione del corpus omiletico nell'edizione, sempre bresciana, curata da Ludovico Britannico nel 1521), che mette sin da subito in rilievo come, in questi sermoni, «fuerunt interposita carmina Petrarcae et Dantis in eorum vulgari». ⁴ Dante e Petrarca non sono, però, che i nomi di primo piano di un vasto repertorio poetico, che com-

1 Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, vol. VI, t. 3, 124.

2 Cf., in particolare, Lazzerini, *Per latinus grossos*.

3 Cf., anzitutto, Alecci, *Barletta Gabriele* e Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, II, 4-5.

4 Cito dal frontespizio dell'edizione *Sermones fratris Gabrielis Barelete*, Lyons, Claude Davost, 1502. Sulle questioni editoriali richiamate a testo cf., anche per la bibliografia pregressa, Maldina, *Dantean Devotions*, 187-8.

prende anche insistenti citazioni dall'*Acerba* di Cecco d'Ascoli e più sparuti riferimenti a rime gnomiche d'altri, talvolta incerti, autori.⁵

Ho già avuto occasione di rilevare come simili intarsi poetici s'inseriscano entro una tradizione omiletica specificamente quattrocentesca, probabilmente inaugurata dall'Osservanza francescana e documentata, tra i contemporanei, dal Lorenzo de' Medici del *Comento* nel ricordare, a sostegno degli argomenti ivi addotti in favore della nobiltà del volgare, «le frequenti allegazioni [dalla *Commedia*] che da santi e eccellenti uomini ogni dì si sentono nelle loro pubbliche predicazioni».⁶ In questa sede vorrei portare avanti quella ricerca, allargando il campione d'indagine anche ad altri sermonari nella speranza di maturare una schedatura minima che ci consenta, se non proprio di meglio precisare la natura dell'«orizzonte interpretativo»⁷ che guidò la lettura della *Commedia* da parte dei predicatori, almeno di non annegare nel *maremagnum* di quest'aspetto, ancora sostanzialmente non indagato, della ricezione del poema dantesco.

Un argomento che affronterò in questa sede riducendolo ad alcuni dei suoi nuclei centrali, confidando su di una ristretta campionatura di esempi. Comincerei da un problema cui accennavo in chiusura dell'articolo che ho ricordato: quello della natura (diciamo così) del Dante di Barletta, intimamente legato a quello dei canali di trasmissione, anche esegetica, che hanno portato il testo della *Commedia* tra le righe dei suoi sermoni. Allora rilevavo come appaia evidente, in queste citazioni dantesche, la forte ingerenza di una mediazione non solo extra-letteraria ma anche estranea alla tradizione esegetica del poema, ipotizzando che, dietro a talune di esse, ci sia non tanto (o, meglio, non solo) il testo dantesco, ma una sua precedente repertorizzazione a uso omiletico.⁸ Partiamo, per sviluppare

5 Cf., specie per i passi dall'*Acerba*, Comboni, *Citazioni acerbiane*.

6 Cf., in particolare, Maldina, *Dantean Devotions*, anche per la bibliografia pregressa sul dantismo omiletico quattrocentesco, e, per il riferimento laurenziano, Lorenzo de' Medici, *Comento de' miei sonetti*, 148-9. Difficile stabilire se qui Lorenzo alluda a un predicatore in particolare (Savonarola?, il quale però ha parole critiche nei confronti delle citazioni poetiche in sede omiletica: «Peggio ancora, non era egli venuto in su questo pergamo Ovidio? Oh - tu dirai - Ovidio Methamorphoseos è pure buono. Io ti rispondo: Ovidio fabuloso, Ovidio pazzo, ché dirò pure così. Ditemi un poco, hassi egli a predicare quassù Ovidio, o la vita cristiana?», *Prediche sopra Ruth e Michea*, 88) o, piuttosto, a un fenomeno generale condiviso da più predicatori. Il brano, che ha tuttavia alle spalle una certa familiarità dell'ambiente laurenziano con la coeva predicazione (si pensi, per rimanere al solo Lorenzo, alla novella di Giacompo), si assume qui, in attesa che ulteriori indagini possano meglio precisarne il referente, unicamente a indice della diffusione dell'uso di citare la *Commedia* nei sermoni quattrocenteschi.

7 Delcorno, *Dante e il linguaggio*, 58.

8 La disinvoltura nelle citazioni dantesche dei sermoni barlettiani è, del resto, amplissima, giungendo anche ad attribuire a Dante versi di altri autori. È il caso, per esempio, della seguente citazione: «Unde Dant[e] Non è peccato de sì tanto grave che del intrar a te signor idio chiunque se pente non trova la chiave che tu se' sì mansueto e tanto pio che tua bontà al peccator soccorre» (*Sermones fratris Gabrielis Barelete*, c. 20r., ma la citazione ricorre,

meglio quest'ipotesi, da un esempio minimo, tratto da un sermone in cui Barletta, discorrendo del peccato di gola, ricorda, a mo' di *exemplum*, il dantesco Ciacco:

Simile sunt illi florentino qui comedit pro x cum esset in convivio et comedisset tamquam lupus quasi usquam ad vomitum: videns afferri ranas in quantitate et laute coctas, quorum ipse cupidus erat, indignatus dixit: In fe de Dio. Si mori deberem, partem meam volo. Tum comedit quo crepuit medius. Ideo Dantis invenit eum in Inferno c[antus] VI Inferni dicens

Voy cittadini mi chiamasti Ciaco (ideo porco)
per la dannosa colpa della golla
come tu vedi la pioza mi fiacho
et io anima trista non son sola.
(*Sermones fratris Gabrielis Barelete*, cc. 22r-v) ⁹

Di là dal, pur significativo, uso di interpolare i versi danteschi con brevi glosse esplicative («Ciaco (ideo porco)»),¹⁰ ciò che più importa mettere in conto è che la citazione è introdotta da un articolato racconto che ha la duplice funzione di arricchire il sermone di un secondo *exemplum* e, al contempo, di introdurre la citazione in funzione esemplare del personaggio dantesco illustrandone l'altrimenti oscura identità.

Ho detto un secondo *exemplum*, ma la dicitura è, a ben vedere, sbagliata. Il racconto barlettiano non è, infatti, distinto dai versi danteschi, bensì li integra e approfondisce a comporre una narrazione esemplare a base dantesca ma nel complesso più articolata e precisa dei sintetici versi della *Commedia*. In altri termini: la spiegazione di un punto oscuro di alcuni versi del poema (l'identità di Ciacco) si offre come approfondimento in chiave esemplare dell'accenno dantesco. Ciò che colpisce è che l'*exemplum* del

sempre attribuita a Dante, anche in un'altra predica, a c. 39v e a c. 63v), dove si riferisce alla *Commedia* un brano tratto dal *Quadriregio* di Federigo Frezzi (IV, IV, vv. 106-10). L'errore passa indenne nella tradizione cinquecentesca dei sermoni barlettiani, che pure rimaneggia le citazioni dantesche (anzitutto traducendole, come si dirà a breve): «Unde Dantis. Nullum est de te tam grave peccatum quo ad ingressum celoru domine deus qui liber penitens reperiat claves» (*Registrum sermonum fratris Gabrielis Barelete*, Venetiis, per Iacobum Pentium de Leucho, 1510, c. 26v).

9 Cf., anche se meramente informativo dell'occorrenza, Presa, *La morte del fiorentino Ciacco*.

10 Comune, del resto, a tante altre citazioni barlettiane. Cf., per esempio, *Sermones fratris Gabrielis Barelete*, c. 43r: «Unde Dantes in 7 Para[disi] Solo el peccato è quello che la diffranca Idest facit recedere. Et dissimil la fa al sommo bene». Il brano glossa il singolare termine «diffranca» (variante del dantesco «disfranca» di *Par.* VII, 79-80, attestata, entro l'antica vulgata, come si evince dall'apparato di Petrocchi, dal solo ms. 88 della Biblioteca Comunale e dell'Accademia Etrusca di Cortona).

«florentino qui comedit pro x» non tradisce particolari legami con l'antica esegesi dantesca. Se, da un lato, l'inciso «ideo porco» interpolato ai versi danteschi s'allinea alla tradizione (ben rappresentata da Guido da Pisa), che commenta questi versi rilevando che «Ciaccus, lingua tusca, 'porcum' sonat. Nam gulosus per peccatum gule porci actibus similatur» (Guido da Pisa EN, *Inf.* VI, 52) dall'altro il tema della viziosa golosità di Ciaccio viene da Barletta declinato in maniera ben più cruda rispetto al motivo, boccacciano e poi esegetico, del fiorentino tanto servo della gola, che «in breve tempo consumate le sue substantie, chome Histrione et Parassito frequentava le chase de' potenti, et chon sue facetie et motti uccellava a' buon bocconi» (Landino EN, *Inf.* VI, 52-4).¹¹ Alla rovina sociale documentata da chiose come questa di Landino, Barletta sostituisce la morte anche fisica del peccatore, facendo precedere la diretta citazione di *Inf.* VI, 52-5 da un racconto che si presenta come una chiosa esplicativa a questi versi, in cui Ciaccio viene identificato con quel fiorentino che a un banchetto mangiò talmente tanto da morire non riuscendo a resistere alla tentazione suscitata da un piatto di rane ben cotte.

Il raccontino è particolarmente interessante, anche perché privo di un sicuro appiglio nel patrimonio novellistico-esemplare tre-quattrocentesco, come riconferma l'assenza del tema nel repertorio di Aarne-Thompson, che, sotto la voce «mighty eater» si limita a registrare il tema dell'uomo capace di mangiare un'intera vacca in un sol boccone, quello dell'aver l'appetito di dodici uomini e quello della sfida a mangiare un'enorme quantità di cibo.¹² In tutti questi casi, però, la gargantuelica mangiata non conduce alla morte né, a ben vedere, è sfruttata in chiave negativa (coincidendo, di contro, con un aumento delle forze del mangiatore e/o con il superamento di una prova). Neppure l'efficace motto che dà il via all'ultima ingozzata di Ciaccio nell'*exemplum* di Barletta («In fe de Dio. Si mori deberem, partem meam volo») trova riscontro in questo genere di racconti. La natura, diciamo così, stravagante dell'*exemplum* barlettiano rispetto a questi *standard* rende ancor più significativo che il racconto si trovi, anche qui a commento di una diretta citazione di *Inferno* VI, 52-5, in un altro importante sermonario

11 Cf. Boccaccio, *Decameron*, IX, 8: «E per ciò dico che, essendo in Firenze uno da tutti chiamato Ciaccio, uomo ghiottissimo quanto alcun altro fosse giammai, e non possendo la sua possibilità sostenere le spese che la sua ghiottornia richiedea, essendo per altro assai costumato e tutto pieno di belli e di piacevoli motti, si diede ad essere, non del tutto uom di corte, ma morditore, e ad usare con coloro che ricchi erano e di mangiare delle buone cose si diletta vano; e con questi a desinare e a cena, ancor che chiamato non fosse ogni volta, andava assai sovente».

12 Rispettivamente i racconti F622 (ma cf. anche X931), M 461.1, H1141 del catalogo in Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*.

quattrocentesco: il quaresimale del Servita fiorentino Paolo Attavanti,¹³ noto col titolo *De reditu peccatoris ad Deum* ed edito a Milano da Leonardus Pachel e Uldericus Scinzenzeler nel 1479:

Tertio excedendo mensuram ut Ciachus florentinus qui comedebat pro decem, quum esset in convivio et comedisset tanquam lupus fere usque ad vomitum videns afferri ranas in quantitatem et laute decoctas quarum ipse cupidus erat indignatus ait si mori debeam volo partem meam sicque tanta cum aviditate comedit quod crepuit medium ideo Dantes illi invenit in inferno capitolo sexto dicentem

Voi citadin mi chiamavate chiacho idest porcus
Per la dannosa colpa della gola
Hor come vedi alla pioggia mi fiacho.
Et io anima trista non son sola
Che tutte queste a simil pena anno
Più non respose et più non fe' parola.
(*Quadragesimale de reditu peccatoris ad Deum*, c. 72v)¹⁴

Come si vede bene, nell'impossibilità di documentare che questo brano sia la fonte diretta dell'*exemplum* di Barletta occorre, quanto meno, concludere che entrambi attingono a un medesimo ipotesto. Differenze, tutt'altro che secondarie, ci sono, a cominciare dal fatto che l'ipermetria della citazione dantesca di Attavanti nel sostituire al dantesco «mi chiamaste» il metricamente improbabile «mi chiamavate» è, invece, assente nella citazione barlettiana, che legge «mi chiamasti»;¹⁵ ma si consideri anche il fatto che Attavanti identifica sin da subito il fiorentino con Ciacco, mentre questo particolare diviene nell'*exemplum* di Barletta chiaro solo alla luce della citazione dantesca; e non sfugga che, mentre Attavanti cita per intero l'autopresentazione di Ciacco nell'*Inferno*, Barletta tronca la citazione al v. 55; c'è, infine, da considerare che in Attavanti è del tutto

13 Su Attavanti cf., anzitutto, la voce «Attavanti, Paolo», non firmata, nel *Dizionario biografico degli italiani* (vol. 4, 531-2) e Soulier, *Monumenta Ordinis Servorum Sanctae Mariae*, 72-82.

14 Oltre alla *princeps* vedi anche Bartolini, *Il Quaresimale dantesco*. L'importanza delle citazioni dantesche di questo sermonario è sottolineata, anche in rapporto alle varianti che esse testimoniano, in Colomb de Batines, *Bibliografia dantesca*, vol. II, 50. Su quest'*exemplum* attavantiano cf., in particolare, la segnalazione di Razzolini, *Squarci con alquante varianti*, 22 e Scherillo, *Ciaccio e Dante*, il quale ritiene il racconto un'invenzione di Attavanti o, meglio, «uno di quei fatterelli di cronaca che la parziale immaginativa popolare si compiace d'appropriare ai nomi meglio noti che il predicatore adottò perché quella morte in scena, d'un peccatore celeberrimo, sarebbe stata di un'efficacia persuasiva irresistibile» (65).

15 Ed è anche questa, si badi, variante del ms. cortonese, come quella registrata *supra*, nota 10. Sulle varianti dantesche attestate nel sermonario di Attavanti cf., in particolare, Federici, *Intorno ad alcune varianti*.

assente, nel motto attribuito a Ciacco, il gustoso inserto volgare «In fe de Dio».¹⁶

Rimane, tuttavia, la sostanziale identità dei due racconti, visibile, oltre che nell'ordito generale dell'*exemplum*, anche in due particolari apparentemente minuti: da un lato il fatto che il giro di frase impiegato per introdurre la citazione dantesca è il medesimo («Ideo Dantis invenit eum in Inferno» e «ideo Dantes illi invenit in inferno»), dall'altro la presenza in entrambe le prediche della medesima glossa interlineare («ideo porco» e «idest porcus»). Ora, sebbene sia certa la familiarità dell'ambiente proto-tipografico bresciano che funse da incubatore della canonizzazione di Barletta con il quaresimale attavantiano, non ci sono elementi certi per qualificare il *De reditu peccatoris* come fonte barlettiana o, al limite, come fonte dei curatori della *princeps* postuma dei suoi sermoni.¹⁷ Anche perché il sospetto che entrambi attingano l'*exemplum* da una fonte comune pare conclusione obbligata, a meno che non si voglia credere che questi sermonari o, meglio, data la maggiore vicinanza dei due racconti (comune è, a tacer d'altro, l'ipermetria della variante «mi chiamavate»), il solo *De reditu peccatoris* sia fonte diretta della *Piazza universale* (siamo, è bene ricordarlo, nel 1585) di Tommaso Garzoni (e non è forse ozioso ricordare qui che costui fu Canonico Lateranense), che scorrendo «De' tavernieri e golosi et ubbriachi» a un certo punto menziona anche l'«opsophagia», ossia l'uso di cibarsi «senza modo et senza regola», e ricorda, a mo' di esempio, quello di Ciacco fiorentino «che mangiò tante rane che creppò per mezo, onde trovandol Dante nell'inferno scrive così d'esso: Voi cittadin mi chiamavate Ciacco, (cioè porcello) | Per la dannosa colpa de la gola, | Or come vedi à la pioggia mi fiacco».¹⁸

16 L'assenza ben si spiega, del resto, data la diversa natura dei due sermonari, ossia sulla lontananza del *De reditu* attavantiano non solo dalla dimensione maccheronica propria della collezione di Barletta, ma anche dalla stessa dimensione performativa di quest'ultimo: è noto come questi sermoni di Attavanti siano scritti per essere letti e non realmente pronunciati dal pulpito (cf. la voce relativa nel *Dizionario biografico degli italiani*), ma conviene anche ricordare come Attavanti si presenti come raffinato studioso sin dalla dedicatoria del *De reditu*: «Ad te unicum laborum meorum refugium clamavi quod adiutricem statim porrexisti manum, de profundis pelagi nafragum eduxisti, vitasti pauperem ac tanto cum honore in patriam remisisti quod quis omnibus praestat ad amena semperque Florentia literatum studia quo in celum usque evehit factique beatum paradisi iter» (*Quadragesimale de reditu peccatoris ad Deum*, c. 3r). Da notare, in questo senso, il particolare favore che la predicazione attavantiana incontrò presso i membri del circolo laurenziano, soprattutto Marsilio Ficino: cf. Bernardino da Siena, *Novellette ed esempi morali*, VI.

17 Per i possibili legami dell'Attavanti e di questa sua opera in particolare con la cultura bresciana o, meglio, con la produzione di incunaboli religiosi nella Brescia della seconda metà del XV secolo cf. Frasso, *Letteratura religiosa*, 92. Sull'importanza dei tipografi bresciani nella definizione del corpus omiletico barlettiano cf. Maldina, *Dantean Devotions*, 188.

18 Garzoni, *Piazza universale*, vol. II, 1221-2. Come si vede, il brano è particolarmente vicino a quello dei due sermonari di Barletta e Attavanti: si pensi, oltre alla già ricordata ipermetria

Tuttavia, prima di avvallare l'ipotesi che sia Barletta che Attavanti attingano a una fonte comune, occorre considerare che questa di Ciaccio non è l'unica convergenza nelle citazioni dantesche di questi due sermonari. Tra i dantismi barlettiani c'è anche la ripresa in funzione esemplare dell'autopresentazione dantesca di Guido del Duca (*Purg.* XVI, 82-5), presente anche nel sermonario di Attavanti:¹⁹

Quis damnatus vellet omnes damnari. Haec
est illa fera pessima que totum mundum
destuit que principatum in omnibus ponit
que inter religiosos ac dominos temporalis
lites et discordias disseminat. Unde Dantes
in xiv Purgatorii introducit quondam seipsum
accusantem de hac invidia
Fo el sangue mio de invidia sì riarso
Che se veduto havesse homo farsi lieto
Visto me haveresti di livore sparso.
(*Sermones fratris Gabrielis Barelete*, c. 107r)

Nono galiemus immensuo adeo plerumque
excrevit invidie dolor ut multis infirmitatis
fuierit origo. Ideo Dantes ubi supra introducit
quedam invidum seipsum accusantem.
Fu 'l sangue mio d'invidia sì riarso
Che se veduto avessi huomo farsi lieto
Visto mi aresti di livido sparso.
(*Quadragesimale de reditu peccatoris
ad Deum*, c. 54r)

Anche in questo caso, le due citazioni presentano differenze non trascurabili: in primo luogo la variante attavantiana «di livido sparso» è assente in Barletta, in questo più ossequioso all'effettivamente dantesco «di livore sparso»;²⁰ in secondo luogo la citazione barlettiana sembra più appropriata al senso dei versi danteschi, ricondotta com'è a quello speciale tipo di invidia che induce l'invidioso a desiderare la rovina del prossimo («Quis damnatus vellet omnes damnari»). Colpisce, nonostante ciò, che la citazione sia introdotta con le stesse parole («Unde Dantes in xiv Purgatorii introducit quondam seipsum accusantem de hac invidia» e «Ideo Dantes ubi supra introducit quedam invidum seipsum accusantem»). Considerate assieme, questa somiglianza e quelle differenze suggeriscono un'ipotesi di lavoro circa la natura del rapporto tra il dantismo di questi due sermonari: i due predicatori traggono le citazioni dantesche da un medesimo repertorio, che molto probabilmente trasmette in un contesto prosastico (si ricordino i casi di ipo e ipermetria delle citazioni di cui si è detto) estratti dalla *Commedia*.²¹

della citazione dantesca, la presenza dell'inciso «cioè porcello». La possibilità che questo brano sia direttamente influenzato dal sermonario di Attavanti è resa ancor più difficile dal fatto che, a quanto mi risulta, non esistono stampe cinquecentesche del *De reditu peccatoris*.

19 Su questa citazione cf., più nel dettaglio, Maldina, *Dantean Devotions*, 191.

20 Si tenga conto, nel considerare queste varianti, che c'è chi ha sostenuto che, in riferimento al caso di Attavanti, esse siano dovute al fatto che il predicatore citava il poema a memoria: cf. Witte, *La "Divina Commedia" di Dante Alighieri*, LIV.

21 Su cui cf. anche Maldina, *Dantean Devotions*, 193.

Quale sia questo repertorio non è possibile dirlo con precisione. È, tuttavia, possibile, avanzare qualche considerazione in questo senso anche solo alla luce della dedicatoria a Innocenzo Romano, generale dei Serviti, del quadregesimo di Attavanti, specie laddove il predicatore, nel passare in rassegna le fonti più costantemente impiegate nei propri sermoni, giunge ad argomentare l'ampio ricorso alla poesia della *Commedia*:

Et quia secudum Philosophum primo Methafisica fabula ex mirabilibus fit etiam placuit vatum poemata percurrere et intelligere in quibus patet hystoria et phisica semper ratio. Et ut nihil deesset ad bene iucunde utiliterque dicendum quam sermonis copia gravitas et elegantia et exempla non parvam attrahendi imbellendique vim quo volueris habeant. Oratoribus et hystoriographis dedi. Et quod mirabile et utillimum fore duxi omnium tam theologorum quam philosophorum canonum et legum quos in utrosque testamento doctorum poetarum oratorum et hystoriographos excerpta electiora in volume unum mirabi quodam artificio redegei ut facillimum fit ad omne propositum hec omnia concordare. Demum poetarum omnium decus divinus vates noster imo etiam philosphus et theologus Dantes ambrosiam et nectar undique mira cum suavitate distillans adest ut semper in bibendo sitim non tamquam poetam sed ut theologus maximum cum vulgari opera divi Francisci Petrarce mira cum claritate brevitateque et admirabilium sententiarum suavitate comentati sumus ut legentibus nullo amplius interprete opus sit. (*Quadregesimo de reditu peccatoris ad Deum*, c.3r)²²

Come si vede, Attavanti dichiara qui esplicitamente di aver composto un simile repertorio, nell'intenzione di offrire un regesto dei brani poetici concordati con quelli provenienti da volumi storici, teologici e biblici.²³ È assai probabile che all'origine delle citazioni dantesche del sermonario stiano proprio questi «excerpta electiora» della *Commedia* degni di entrare a far parte della riserva di *auctoritates* predicabili. Di questo repertorio non c'è, se non ho visto male, traccia; tuttavia, anche solo questa menzione invita a rivalutare il ruolo di Attavanti in qualità di 'caposcuola' del dantismo omiletico quattrocentesco (il che parrebbe, del resto, riconfermato dall'identità delle citazioni dalla *Commedia* nel *De reditu* e nei sermoni barlettiani). Non che, così, si voglia riconoscere al Servita il ruolo di iniziatore del fenomeno; è però un fatto che il *De reditu* costituisce il più cosciente e organico ten-

22 Il riferimento iniziale è a Aristotele, *Metafisica*, 982b 11: un brano che nel commento tomistico viene associato all'attività poetica, ritenendo la *fabula* aristotelica quale caratteristica dei poeti (cf. Dronke, *Fabula*, 3 nota 1).

23 La logica è quella di analoghe compilazioni a uso dei predicatori: cf. Rouse, Rouse, 'Statim invenire'.

tativo di riuso omiletico delle terzine dantesche del quattrocento italiano.²⁴

Conviene, ciò detto, considerare dunque più da vicino la natura del dantismo attavantiano, dal momento che anche un altro particolare invita a porre le citazioni dantesche di Barletta in rapporto col quaresimale del Servita. Si è detto di come Barletta privilegi il ricorso, oltre che a quella dantesca, anche all'*auctoritas* di Petrarca, secondo una logica messa in bella evidenza sin dai frontespizi delle edizioni cinquecentesche dei suoi sermoni. È, in questo senso, significativo che anche nello scorcio di prologo al *De reditu* appena citato si registri la medesima associazione tra Dante e Petrarca in qualità di fonti principali, tra quelle letterarie, del sermonario.²⁵ Ora, il dato, apparentemente minuto, è in realtà estremamente significativo, dal momento che tale associazione, ben diffusa in altri ambiti della cultura quattrocentesca,²⁶ non era affatto scontata in sede omiletica. Basterebbe, infatti, volgere l'attenzione al canone di autori volgari tracciato nelle prediche di Bernardino da Siena per rendersi conto di come, escluso Boccaccio, il predicatore celebri sì, assieme a Dante, anche Petrarca, ma spenda anche parole di sdegno verso la componente amorosa della poesia di quest'ultimo.²⁷

Ma, si diceva, non è su ciò che si fonda la specificità del dantismo attavantiano. Ciò che, semmai, mette in conto di rilevare è, infatti, l'organica sistematicità delle citazioni dantesche di Attavanti, il quale sembra costruire, forte dell'uso certo precedente di accogliere simili citazioni in contesto omiletico, proprio un repertorio di citazioni dalla *Commedia* concordanti con altre autorità devote: il principio è che, ben esplicitata questa concordanza, le terzine dantesche possono essere assunte a fianco o in sostituzione di un analogo riferimento teologico, dal momento che, come ricorda lo stesso Attavanti, di un medesimo concetto possono esprimere il succo in maniera linguisticamente e retoricamente più efficace (si ricordi l'insistenza sulla «sermonis copia gravitas et elegantia» nel brano appena citato).²⁸ Un buon esempio di come tale principio guidi, assieme all'idea di

24 Di citazioni dantesche nei sermonari si ha, infatti, notizia, sin da Ruggero di Eraclea, morto a cavallo tra gli anni Settanta e Ottanta del Trecento: cf. Havely, *Dante's British Public*, 10-15. Ma cf. anche Gilson, *Reading Dante*, 265 nota 66.

25 Si tratta, in Attavanti come in Barletta, del Petrarca dei *Trionfi*, secondo una logica comune anche ad altri predicatori: cf. Visani, *Citazioni di poeti*.

26 Cf. Dionisotti, *Dante nel Quattrocento*.

27 Cf. Nardi, *Maestri e allievi giuristi*, 72. Rimane evidente, anche alla luce di quello che s'è detto, che Petrarca è per i predicatori un autore ancipite: stigmatizzabile se trsguardato, come qui, dalla prospettiva dei *Rerum vulgarium fragmenta*; assumibile ad *auctoritas* se considerato in qualità di autore dei *Trionfi*. Sul rapporto di Bernardino con Boccaccio cf., invece, Maldina, *Lettori devoti*.

28 L'idea non è certo originale, e torna anche nel *Comento* laurenziano: «perché chi legge la *Comedia* di Dante vi troverà molte cose teologiche e naturali essere con grande destrezza e

una lettura trasversale della *Commedia* favorita da una sorta di concordanza tematica, il dantismo attavantiano lo offre un sermone sulla penitenza del *De reditu*, in cui si registrano due importanti citazioni dantesche: la prima, a sostegno di un discorso sulla «damnationis periculo», è da *Inf.* I, 22-7 (la similitudine del naufrago); la seconda è dalla scena del giunco del primo canto del *Purgatorio*.²⁹

Mentre l'impiego della prima citazione risulta ben comprensibile alla luce della congruenza della stessa immagine dantesca rispetto ad analoghe discussioni metaforiche circa la penitenza come un salvataggio dal naufragio del peccato particolarmente diffuse sin dalla predicazione duecentesca (ed è, dunque, impiegata dal predicatore in qualità di espressione linguisticamente più efficace di queste ultime),³⁰ qualche ulteriore osservazione merita il secondo riferimento alla *Commedia*:

Va dunche et fa che tu costui cinghe
d'um giunco schietto et che li lavi il viso
sì ch'ogni sudiciume quindi stinghe
che non si converria l'ochio sorpreso
d'alcuna nevvia andar dinanzi al primo
ministro ch'è di que' del paradiso.
Ambe le mani in su l'erbette sparse
suavemente il mio maestro pose
ond'io che fu acorto si su' arte
porsi ver lu' le guancie lacrimose
ivi mi fece tuto scoperto
quel color che lo 'nferno mi nascose.

Quasi dicat Cato in humili contritione absolve penitentem lacrimis
divinis roris. (*Quadragesimale de reditu peccatoris ad Deum*, cc. 43v-44r)

Come si vede, la citazione, trascrivendo di seguito i vv. 94-9 e i vv. 124-9, è il risultato di un collage di due momenti distinti della medesima scena dantesca (l'ordine di Catone a compiere un rito penitenziale e l'attuazione di quell'ordine da parte di Virgilio), nella *Commedia* divisa dal racconto della

facilità espresse» (Lorenzo de' Medici, *Comento*, 147). Ma cf. anche Landino, *Scritti critici e teorici*, vol. I, 53-4. Sulla diffusione dell'idea anche presso la coeva cultura religiosa cf. Debby, *Renaissance Florence*, 110.

29 *Quadragesimale de reditu peccatoris ad Deum*, cc. 43v-44r: «Respice in quanto fueris damnationis periculo. Audi Dantem nosrum libro primo capitulo primum: E come quel che con lena affannata | uscito fuor del pelago alla riva | si volge all'acqua perigliosa et guata | così l'animo mio ch'anchor fuggiva | si volse indrieto a rimirar lo passo | che non lassò già mai persona viva». Il secondo passo è citato per esteso più oltre a testo.

30 Cf. Maldina, *In pro del mondo*, 196 nota 114.

conclusione dell'incontro con Catone. A parte la consueta noncuranza per lo schema metrico delle citazioni (così facendo si rompe, evidentemente, la sequenza incatenata di rime), importa che il predicatore, con quest'assemblaggio, tragga da luoghi sparsi, ancorché prossimi, del poema dantesco materiali per comporre una sintesi rimata utile a supportare l'argomento teologico della predica.

Ma ciò che più interessa è leggere di concerto le due citazioni dantesche di questa predica: appare, infatti, evidente come Attavanti abbia isolato i due momenti dell'*iter* di Dante personaggio maggiormente legati alla dinamica penitenziale di quest'ultimo e li abbia associati in qualità di fasi, diverse ma successive, di un medesimo percorso penitenziale (il salvataggio dal peccato determinato dalla conversione e le lacrime di pentimento con le quali è necessario accostarsi al sacramento della confessione). Si tratta, evidentemente, di un approccio al testo dantesco orientato da un principio di concordanza tematica, che suggerisce al predicatore di isolare questi due passaggi onde offrire una sorta di narrazione in versi di due momenti successivi del percorso di penitenza che egli sta esortando a intraprendere. Né pare un caso che a determinare queste due ultime citazioni dantesche sia non tanto il riconoscimento, pur operante in altri passaggi, di un'affinità retorica tra il sermone e la *Commedia*,³¹ quanto piuttosto quello del valore esemplare del percorso penitenziale di Dante personaggio e, ad una, della sua congruenza con le tematiche e gli scopi della predicazione quaresimale. Il dato è significativo, anzitutto, perché proprio questo valore esemplare sembra aver giocato un ruolo determinante nell'orientare, assieme al valore teologico e retorico riconosciuto dai predicatori alla *Commedia*, la ricezione omiletica del poema dantesco nel Quattrocento.

Esemplare, in questo senso, un sermone di Bernardino da Siena:

O tu che araguni, e mai non ti vedi sazio, deh, atacati a Davit, el quale volse cercare d'andare a trovare el paradiso, come Dante s'atacò a Vergilio per volere vedere l'inferno. (Bernardino da Siena, *Le prediche volgari*, 975)

In questo caso è lo stesso Dante personaggio ad essere assunto a valido *exemplum* di penitente, secondo una logica sostanzialmente analoga a quella dell'Attavanti del sermone appena discusso. Vale la pena di soffermarsi su questo punto, dal momento che permette di gettare nuova

31 Su questo principio mi sono soffermato in Maldina, *Dantean Devotions*. Per quanto riguarda il *De reditu*, una simile sensibilità è ben documentata dall'attenzione di Attavanti per la retorica esemplare della *Commedia*, pienamente evidente dalla lunghissima citazione che ripropone in un sermone sulla superbia l'intera sequenza di *exempla* di umiltà punita presente a *Purg.* X: cf. *Quadragesimale de reditu peccatoris ad Deum*, c. 43v.

luce sul dantismo omiletico del Quattrocento, in riferimento al quale si è soliti discorrere dell'assunzione di Dante al rango di *auctoritas* morale e teologica.³² Quanto detto, infatti, permette di affiancare, a questa linea interpretativa, anche un'altra, che verrebbe da definire narrativa, incline piuttosto ad assumere la *Commedia* a racconto di un esemplare percorso di conversione e purificazione dal peccato (quello alluso, del resto, sin dal titolo del quaresimale attavantiano).³³

Nel caso del *De reditu*, quest'orizzonte interpretativo coesiste con gli altri di cui si è detto,³⁴ ma svolge un ruolo determinante nell'orientare il dantismo del Servita. L'appropriazione in chiave penitenziale del modello dantesco opera in questo sermonario, però, in maniera ancor più articolata e complessa. I riferimenti danteschi a sostegno della disamina penitenziale sviluppata, giusta la natura stessa di sermoni quaresimali, nelle prediche del ciclo vanno, infatti, letti avvertiti del fatto che la dedicatoria del *De reditu* si apre con una citazione biblica («Vereor iam in dimidio dierum meorum mi pater optime») sottilmente allusiva a quello stesso Is 38,10 («In dimidio dierum meorum vadam ad portas inferi») che, com'è noto, sta dietro anche al «Nel mezzo del cammin di nostra vita». È, in quest'ottica, importante rilevare come la stesura della dedica al Generale dei Serviti che si apre con questa citazione, e che nel prosiegua celebra quest'ultimo come colui a cui Attavanti deve la propria libertà con un'immagine simile a

32 Il che è senz'altro vero, come appare evidente alla luce del fatto che Dante viene talvolta citato per il solo contenuto teologico del poema, senza alcuna diretta citazione di versi. Cf., per esempio, *Quadragesimale de reditu peccatoris ad Deum*, c. 266r: «Dantes noster non immerito in ultimo centro inferni ubi punit proditores in quatuor locis in Caina, Antenora, Tholomea e Iudecha idest inter traditores proprii sanguinis ut Cainum, Patriae ut Antenor, amicorum ut Tholomeus et dominorum suorum ut Iudas».

33 Tale attitudine è espressa al massimo grado nel *Quadragesimale peregrini cum angelo* (composto negli anni Venti del Quattrocento in ambito francescano), in cui è proprio l'iter dantesco a offrire la struttura al ciclo di sermoni. Cf. Delcorno, *'Et ista sunt scripta Dantis'*.

34 A margine dell'assunzione di Dante al rango di *auctoritas* morale è importante rilevare l'attenzione eminentemente esegetica di Attavanti nei confronti di molte delle sue citazioni dantesche: si ricordi, nel brano del prologo citato più sopra a testo, come il predicatore sostenga di aver commentato il poema dantesco («comentati sumus ut legentibus nullo amplius interprete opus sit»), riferendosi alla propria lettura del poema con una coppia di versi estremamente significativa in questo senso: «percurrere et intelligere» (*Quadragesimale de reditu peccatoris ad Deum*, c. 3r). Non è in questo senso ozioso ricordare che è proprio al genere dei commenti alla *Commedia* che Lorenzo de' Medici accoppia le citazioni dantesche dei predicatori fiorentini: «Queste, che sono e che forse a qualcuno potrebbero pur parere proprie laudi della lingua, mi paiono assai copiosamente nella nostra; e, per quello che insino ad ora massime da Dante è suto trattato nell'opera sua, mi pare non solamente utile, ma necessario per li gravi ed importanti effetti che li versi suoi sieno letti, come mostra l'esempio per molti comenti fatti sopra alla sua *Commedia* da uomini dottissimi e famosissimi, e le frequenti allegazioni che da santi ed eccellenti uomini ogni dì si sentono nelle loro pubbliche predicazioni» (*Comento de' miei sonetti*, 148-9).

quella del naufrago dantesco,³⁵ si colloca alla fine di un decennio (nel 1479) che si era aperto con l'incarcerazione e il conseguente allontanamento dall'Ordine del predicatore che la scrive. Come si vede, a monte del *De reditu* sta la sovrapposizione tra la redenzione personale del predicatore e quella, collettiva, che i suoi sermoni intendono suscitare nel destinatario, entrambe tramate sulla falsariga di spunti danteschi. E non pare del tutto azzardato ipotizzare che sia proprio questa congiuntura a determinare l'insistita sistematicità del ricorso all'*auctoritas* dantesca di cui si diceva, evidentemente percepita come un libro che, del pari, narra una conversione individuale (quella di Dante personaggio) e mira a suscitare una collettiva (giusta il fine profetico-morale del poema).³⁶

I due testi sono, va da sé, incommensurabili. Permane tuttavia questa somiglianza di fondo, che è la stessa che deve aver colto Attavanti e che è, in ultima analisi, la spiegazione dell'eccezionale quantità e qualità delle citazioni dantesche del *De reditu*. Ed è proprio in virtù di questa doppia eccezionalità che il dantismo attavantiano può essersi imposto a modello nel corso del Quattrocento, favorendo (se non proprio determinando) anche altre citazioni omiletiche dalla *Commedia*, come quelle di Barletta da cui abbiamo preso le mosse. Tornati, così, all'inizio del discorso, conviene far punto: nell'impossibilità, allo stato dei lavori, di meglio precisare l'estensione e la natura di simili convergenze nelle citazioni dantesche in sermonari apparentemente lontani tra loro, l'aver, se non altro, posto il problema varrà, tra tante incertezze, da provvisoria conclusione a questo breve *excursus* sulle fortune di Dante tra i predicatori.

35 Cf. *Quadragesimale de reditu peccatoris ad Deum*, c. 3r: «Ad te unicum laborum meorum refugium camavi quia adiutricem statim porrexisti manum. De profundis pelagi naufragum eduxisti vitasti pauperem, ac tanto cum honore in patriam remisisti quodque omnibus praestat. Ad amena semperque Florentia literatum studia quo in celum usque evehit facitque beatum parasti iter». Sulla circostanza biografica di cui si diceva a testo cf. la voce relativa nel *Dizionario biografico degli italiani*.

36 Su questa lettura della *Commedia* cf., anche per la bibliografia pregressa, Maldina, *In pro del mondo*.

Bibliografia

Fonti

- Bernardino da Siena. *Novellette ed esempi morali*. Lanciano: Carrabba, 1916.
- Bernardino da Siena. *Le prediche volgari*. A cura di Piero Bargellini. Milano: Rizzoli, 1936.
- Boccaccio, Giovanni. *Decameron*. A cura di Vittore Branca. Torino: Einaudi, 1992.
- Frezzi, Federigo. *Quadriregio*. A cura di Enrico Filippini. Bari: Laterza, 1914.
- Garzoni, Tomaso. *Piazza universale di tutte le professioni del mondo*. A cura di Paolo Cherchi e Beatrice Collina. Torino: Einaudi, 1996.
- Landino, Cristoforo. *Scritti critici e teorici*. A cura di Roberto Cardini. Roma: Bulzoni, 1974.
- Lorenzo de' Medici. *Comento de' miei sonetti*. A cura di Tiziano Zanato. Firenze: Olschki, 1991.
- Quadragesimale de reditu peccatoris ad Deum*. Milano: Leonardus Pachel et Uldericus Scinzenzeler, 1479.
- Savonarola, Girolamo. *Prediche sopra Ruth e Michea*. A cura di Vincenzo Romano. Roma: Belardetti, 1962.
- Sermones fratris Gabrielis Barelete*. Brixiae: apud Iacobum Britannicum, 1497.
- Sermones fratris Gabrielis Barelete*. Lyons: Claude Davost, 1502.
- Tiraboschi, Girolamo. *Storia della letteratura italiana*. Firenze: Molini, 1809.

Studi

- Alecci, Antonio. s.v. «Barletta, Gabriele». *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 6. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1964, 399-400.
- Bartolini, Agostino. *Il Quaresimale dantesco di P. Attavanti dei Servi di Maria*. Roma: Tip. Filippucci, 1907.
- Colomb de Batines, Paul. *Bibliografia dantesca ossia catalogo delle edizioni, traduzioni, codici manoscritti e commenti della "Divina Commedia" e delle opere minori di Dante, seguito dalla serie de' biografì di lui. Traduzione italiana fatta sul manoscritto francese dell'autore*, 2 tt. Prato: Tipografia Aldina, 1845-1846.
- Comboni, Andrea. *Citazioni acerbiane nei "Sermones" di Gabriele Barletta*. Terzoli, Maria Antonietta; Asor Rosa, Alberto; Inglese, Giorgio (a cura di), *Letteratura italiana tra Italia e Svizzera: studi in onore di Guglielmo Gorni*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, 157-75.

- Debby, Nirit Ben-Aryeh. *Renaissance Florence in the Rhetoric of Two Popular Preachers: Giovanni Dominici (1356-1419) and Bernardino da Siena (1380-1444)*. Turnhout: Brepols, 2001.
- Delcorno, Carlo. «Dante e il linguaggio dei predicatori». Pasquini, Emilio (a cura di), *Intertestualità dantesca*. Ravenna: Longo, 1996, 51-9. Letture classensi 25.
- Delcorno, Pietro. «'Et ista sunt scripta Dantis': predicare la *Commedia* in Quaresima». *Memorie domenicane*, n.s., 48, 2017, 125-43.
- Dionisotti, Carlo. «Dante nel Quattrocento». Dionisotti, Carlo, *Scritti di storia della letteratura italiana*. A cura di Tania Basile, Vincenzo Fera e Susanna Villari. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2008, 173-212.
- Dizionario biografico degli italiani*. Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1960-.
- Dronke, Peter. *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*. Leiden: Brill, 1985.
- Federici, Fortunato. *Intorno ad alcune varianti nel testo della "Divina Commedia" di Dante di confronto colla lezione di Nidobeato*. Milano: Paolo Andrea Molina, 1836.
- Frasso, Giuseppe. «Letteratura religiosa in incunaboli bresciani». Lep-schy, Anna-Laura; Took, John; Rhodes, Dennis E. (eds), *Book Production and Letters in the Western European Renaissance: Essays in Honour of Conor Fahy*. London: The Modern Humanities Research Association, 1986, 89-107.
- Gilson, Simon. *Reading Dante in Renaissance Italy: Florence, Venice and the Divine Poet*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Havely, Nick. *Dante's British Public: Readers and Texts, from the Fourteenth Century to the Present*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Kaeppli, Thomas. *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*. 4 voll. Roma: Istituto Storico Domenicano, 1970-1980.
- Lazzerini, Lucia. «'Per latinos grossos...' Studio sui sermoni mescidati». *Studi di Filologia Italiana*, 29, 1971, 219-51.
- Maldina, Nicolò. «Lettori devoti. Sul Boccaccio di Bernardino da Siena». Anselmi, Gian Mario et al. (a cura di), *Boccaccio e i suoi lettori. Una lunga ricezione*. Bologna: il Mulino, 2013, 229-42.
- Maldina, Nicolò. «Dantean Devotions. Gabriele Barletta's 'oral' *Commedia* in Context». Dall'Aglio, Stefano; Richardson, Brian; Rospocher, Massimo (eds), *Voices and Texts in Early Modern Italian Politics, Religion, and Society*. London: Routledge, 2017, 186-99.
- Maldina, Nicolò. *In pro del mondo. Dante, la predicazione e i generi della letteratura religiosa medievale*. Roma: Salerno Editrice, 2017.
- Nardi, Paolo. *Maestri e allievi giuristi nell'Università di Siena. Saggi biografici*. Milano: Giuffré Editore, 2009.
- Presa, Giovanni. «La morte del fiorentino Ciacco secondo l'*exemplum* di fra Gabriele Barletta». *Aevum*, 44, 1970, 483-5.

- Razzolini, Luigi. «Squarci con alquante varianti della *Divina Commedia* di confronto alla lezione dagli Accademici della Crusca». *Il Propugnatore*, 9, parte I, 1876, 107-37.
- Rouse, Richard H.; Rouse, Mary A. «*Statim invenire*: School, Preachers, and New Attitude to the Page». Rouse, Richard H.; Rouse, Mary A., *Authentic Witnesses: Approaches to Medieval Texts and Manuscripts*. Notre Dame (IN): University of Notre Dame Press, 1991, 191-219.
- Scherillo, Michele. «Ciaccio e Dante uomini di corte». *Emporium*, 53(314), 1921, 59-74.
- Soulier, Pérégrin. *Monumenta Ordinis Servorum Sanctae Mariae*. Bruxelles: Société Belge de Libraire, 1897.
- Thompson, Stith. *Motif-Index of Folk-Literature*. Bloomington (IN): Indiana University Press, 1955-1958.
- Visani, Orietta. «Citazioni di poeti nei sermonari medievali». Auzzas, Ginetta; Baffetti, Giovanni; Delcorno, Carlo (a cura di), *Letteratura in forma di sermone. I rapporti tra predicazione e letteratura nei secoli XIII-XVI*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2003, 123-45.
- Witte, Karl (a cura di). *La "Divina Commedia" di Dante Alighieri*. Berlino: Ridolfo Decker, 1863.

Theologus Dantes

Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti

a cura di Luca Lombardo, Diego Parisi, Anna Pegoretti

Indice dei luoghi danteschi citati

Commedia

Inf. I, 1-6 207
Inf. I, 22-7 240
Inf. I, 91-3 206
Inf. I, 112-36 206
Inf. II, 20-1 162, 167
Inf. II, 28-30 204n
Inf. III, 38-9 223
Inf. III, 94-6 63n
Inf. IV, 51-4 117
Inf. VI, 52-5 234
Inf. IX, 127-8 38
Inf. IX, 129-30 39
Inf. X, 14-15 38
Inf. X, 118 39
Inf. XII, 37-42 118
Inf. XIII, 94-108 20
Inf. XVI, 61-3 206
Inf. XIX, 76-87 44, 61n, 69n
Inf. XIX, 90-3 113
Inf. XXIII, 115-7 115
Inf. XXVIII, 55-60 37, 40, 44,
53, 61, 74-5
Inf. XXVIII, 61-63 74
Purg. I, 22-4 179n
Purg. VI, 115-20 121-2
Purg. VII, 112-27 70
Purg. XI, 1-24 82
Purg. XIII, 29 113
Purg. XV, 88-92 113
Purg. XVI, 82-5 237
Purg. XVII, 13-18 194, 200
Purg. XX, 19-24 113
Purg. XX, 73-4 116
Purg. XX, 88-90 116

Purg. XXI, 1-3 113
Purg. XXI, 7-9 117
Purg. XXI, 84 116
Purg. XXII, 142-3 113
Purg. XXIII, 73-5 126
Purg. XXIV, 52-4 90-1
Purg. XXIX, 92-105 202
Purg. XXX, 136-8 206
Purg. XXXII, 70-82 114, 202-3
Purg. XXXII, 103-5 206
Purg. XXXIII, 4-6 125
Purg. XXXIII, 10-12 114, 126
Purg. XXXIII, 52-7 207
Purg. XXXIII, 61-3 121
Par. I, 3-4 165, 207, 225
Par. I, 4-6 189-90, 193n, 202-3
Par. I, 14 203
Par. I, 44-5 224
Par. I, 56-7 226
Par. I, 73-5 203
Par. I, 121-3 173
Par. II, 37-42 203
Par. II, 112-4 173
Par. IV, 13-15 207n
Par. V, 35 222
Par. V, 50-1 222
Par. V, 61-3 222
Par. VI, 88-90 116
Par. VI, 88-93 140
Par. VII, 10 128
Par. VII, 19-22 140
Par. VII, 23-4 128
Par. VII, 40-5 141
Par. VII, 46-8 115n
Par. VII, 55-7 141-2, 153

Par. VII, 67-72 139, 141, 145,
 155
Par. VII, 79-80 233n
Par. VII, 85-7 141-2
Par. VII, 85-111 128-9
Par. VII, 104 131n
Par. VII, 111 131n
Par. VII, 115-9 142n
Par. VII, 115-20 129
Par. VII, 124 142
Par. VII, 130-8 154
Par. VII, 138-43 143, 151
Par. VII, 139-48 154
Par. VII, 145-8 139, 145-6
Par. IX, 80 86
Par. IX, 118-20 120
Par. XI, 32-3 122
Par. XI, 71-2 123
Par. XIV, 30 169n
Par. XIV, 118-26 121
Par. XV, 25-30 203
Par. XVII, 53-4 171n
Par. XVII, 127-42 207
Par. XIX, 130-8 70
Par. XX, 62-3 70
Par. XXI, 97-9 207
Par. XXII, 67 171n
Par. XXIV, 91-4 181n
Par. XXV, 1-2 82, 207, 209
Par. XXV, 40-5 207
Par. XXVI, 40-1 162
Par. XXVI, 59 131
Par. XXVII 87
Par. XXVII, 64-6 203, 207
Par. XXVII, 106-14 170-1
Par. XXIX, 22-33 30-2, 154
Par. XXIX, 79-81 29
Par. XXIX, 90 177
Par. XXX, 38-42 165
Par. XXX, 40 87
Par. XXX, 106-9 166n
Par. XXX, 128-32 152
Par. XXXI, 1-3 122
Par. XXXIII, 34-9 207

Par. XXXIII, 82-3 204n
Par. XXXIII, 85-90 206n
Par. XXXIII, 97-9 204n
Par. XXXIII, 115-26 204n
Par. XXXIII, 127-41 169n, 206n
Par. XXXIII, 137 204
Par. XXXIII, 140-2 194, 202,
 204

Convivio

II, I, 4 177
 II, III, 8-11 161, 163-4, 169n-
 170n
 II, IV, 3 168
 II, IV, 16-17 183
 II, V, 12 151
 II, VIII, 13 194n
 II, VIII, 14-15 184
 II, XII, 7 162
 II, XIII, 8 162, 173
 II, XIII, 19 183n
 II, XIII, 27 180n
 II, XIII, 30 180n
 II, XIV, 1 179n
 II, XIV, 8-10 183
 II, XIV, 19-20 161, 173
 III, VIII, 16 181n
 IV, VI, 20 70
 IV, XXI, 11-12 177n

De vulgari eloquentia

I, XII, 5 70

Epistola a Cangrande

III, 11 70
 IX, 27 201
 XIV, 38 208
 XV, 39 206

XXIV, 67 169, 172

XXIV, 68 166

XXVII, 75-6 167n

XXVIII, 77-82 189-92, 208n,
225n

XXVIII, 80-1 207-8

XXIX, 84 82, 192n, 201

XXXIII, 89-90 208

Monarchia

I, III, 7 29-30

II, XI, 5 116n

III, III, 2 183n

III, III, 13 185

III, XVI, 9 182

Vita nova

Epistole

Ep. IX, 4 192n

1, 10 87

10, 12 ss. 84

11, 1-2 92

30, 6 183

Fiore

30, 10 162, 172

CXXVI, 7-8 52n

Theologus Dantes

Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti

a cura di Luca Lombardo, Diego Parisi, Anna Pegoretti

Indice dei nomi

- Abelardo, Pietro 128
Abraham, F. Murray 22n
Acquaviva, Paolo 135
Adams, Marilyn 129n, 132
Agostino (Augustinus Hipponensis) 23n, 86n, 93, 106-7, 115, 119, 121, 126n, 127, 132, 149n-150n, 152n, 153-4, 159, 181-2, 185, 189-92, 193n, 194-7, 200n-201, 207, 209-10, 221, 223
Ahlén, Tage 199n, 211
al-Fārābī, Abu Nasr Muhammad 176n
Alberigo, Frate 45n
Alberto Magno 24, 109, 132, 168n, 180n, 199, 210
Alberto senese 46n
Alcuino di York 107, 121, 132
Alecci, Antonio 231n, 244
Alessandro di Hales 178n
Alighieri, Jacopo 11, 13, 45n, 58, 204n, 219n
Alighieri, Pietro 12, 45n, 51-2, 144, 171, 225
Ambrogio 193n
Ambrosiaster (ps-Agostino) 149n
Amico dell'Ottimo 10, 51n, 225-6
Ammiano Marcellino 192
Anagnine, Eugenio 40n, 49n-50n, 61n-62n, 64n, 67n, 69n, 76
Anastasio II 39n
Angelo d'Arezzo 30
Angiolillo, Giuliana 123n, 132
Anonimo Fiorentino 10, 43n, 48n, 51n, 59, 166
Anonimo Lombardo 16, 204n, 215-9
Anonimo Selmiano 58
Anonimo sincrono 59-60, 62-3, 69, 74, 76
Anonimo Teologo 5, 10, 16, 163, 209n, 215-29
Anselmi, Gian Mario 77, 245
Anselmo d'Aosta (Anselmo di Canterbury) 104, 108-9, 118, 128-9, 132, 142n, 151-2, 154, 156-7, 159
Antonio da Parma 29n
Ardissino, Erminia 15, 17, 115n, 132
Ardizzone, Maria Luisa 19n, 32-3, 76
Ariani, Marco 15, 17, 81n, 82, 84n, 93n, 95, 99, 136, 221, 229
Aristotele 23n, 24, 32, 93, 167-8, 169n-170n, 179n, 185, 223, 238n
Arnaldo da Villanova 66
Aroux, Eugène 21, 32, 39n, 76
Arquès Corominas, Rossend 188, 230
Arrigo VII di Lussemburgo 66, 68-70
Asor Rosa, Alberto 35, 136, 244

* Non si indicizzano i nomi di Dante Alighieri, dei personaggi letterari e biblici.

Filologie medievali e moderne 18 ISSN [online] 2610-9441 | ISSN [print] 2610-945X

ISBN [ebook] 978-88-6969-298-7 | ISBN [print] 978-88-6969-299-4

© 2018 |  Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

- p>Atanasio di Alessandria 118, 121
-
- p>Attavanti, Paolo 17, 231, 235, 236n, 237-9, 241-3
-
- p>Aulén, Gustaf 104, 133
-
- p>Auzzas, Ginetta 246
-
- p>Averroè 19, 25, 30-1, 183n
-
- p>Avicenna 25
-
- p>Ayres, Larry 107n, 133
-
- p>Azzetta, Luca 5, 9-11, 16, 37n, 51n, 189, 193n, 207n, 221n, 224n-225n, 230
-
- p>Azzo VIII d'Este 44n
-
- p>Backman, Clifford R. 65n, 76
-
- p>Baffetti, Giovanni 77, 246
-
- p>Baglio, Marco 9-10
-
- p>Baldini, Nicoletta 111n, 133
-
- p>Bambaglioli, Graziolo 11, 46, 204n
-
- p>Barański, Zygmunt G. 17n, 18-19, 32, 37n, 39n, 76-7, 114n, 133, 161n, 173n, 174, 176-7, 178n, 180n, 183n-184n, 186
-
- p>Barbi, Silvio A. 11, 145n
-
- p>Barblan, Giovanni 159, 211
-
- p>Bargellini, Piero 244
-
- p>Barletta, Gabriele 16, 231-7, 236n, 237, 239, 243
-
- p>Barnes, John 137
-
- p>Bartoli, Vittorio 139n, 159
-
- p>Bartolini, Agostino 235n, 244
-
- p>Bartuschat, Johannes 34, 188
-
- p>Barzaghi, Giuseppe 159
-
- p>Barzizza, Guiniforte cf. Guiniforto delli Bargigi
-
- p>Basile, Bruno 99
-
- p>Basile, Tania 245
-
- p>Battaglia Ricci, Lucia 17n, 202n, 211
-
- p>Battistoni, Giorgio 115n, 133
-
- p>Baur, Ludwig 186
-
- p>Bausi, Francesco 83n, 95
-
- p>Becchi, Giovanni di Buiamonte de' 45n
-
- p>Beda il Venerabile 164-5
-
- p>Bell, David N. 88n, 96
-
- p>Bellomo, Saverio 10-11, 13-14, 17-18, 37n, 49n, 61n, 70n, 76-7, 161n, 166n, 186, 215n, 229
-
- p>Belting, Hans 105n, 110n, 133
-
- p>Bemrose, Stephen 31-2
-
- p>Benedetti, Marina 37, 40n, 58n, 59-60, 62n, 64, 71n, 77
-
- p>Benedetto da Norcia 65, 66n
-
- p>Benedetto XI 48, 50, 67, 72
-
- p>Benedetto XV 22-3, 27, 32
-
- p>Benigni, Roberto 22n
-
- p>Benvenuto da Imola 10, 20n, 32, 45n, 53, 56-9, 62, 171n
-
- p>Berardinelli, Francesco 24, 33
-
- p>Bernardino da Siena 236n, 239, 241, 244
-
- p>Bernardo di Chiaravalle 22n-23n, 87-90, 93-4, 108-9, 121, 124, 132, 191, 207
-
- p>Bernardo Gui 49, 59-60, 63-4, 65n, 66-73, 75-6
-
- p>Bernardo Silvestre 170n
-
- p>Bernart de Ventadorn 89, 91-2, 95
-
- p>Bertoldi da Serravalle, Giovanni cf. Giovanni da Serravalle
-
- p>Bertran de Born 41n, 68
-
- p>Bestul, Thomas H. 104n, 133
-
- p>Bettetini, Maria 213
-
- p>Biancalani, Alessandro 188
-
- p>Bianchi, Brunone 10, 145n
-
- p>Bianchi, Luca 5, 15, 19, 26n-31n, 33, 39n, 161n, 186-8
-
- p>Biard, Joël 35
-
- p>Biffi, Inos 15, 17, 133
-
- p>Bino, Carla Maria 105n, 107n, 109n, 133
-
- p>Bloch, Marc 32
-
- p>Bloomfield, Morton W. 199n, 210
-
- p>Blume, Clemens 132
-
- p>Blumenberg, Hans 82

- Boccaccio, Giovanni 10, 14, 70n, 165-6, 234n, 239, 244
- Boccardo, Giovanni Battista 12
- Boesch Gaiano, Sofia 96
- Boezio di Dacia 29, 31
- Boezio, Anicio Manlio Severino 24, 25n, 208, 223
- Boissard, Ferjus 21, 33
- Bologna, Corrado 84n, 96
- Bolognesi, Davide 133
- Bolzoni, Lina 83n, 96
- Bonagiunta da Lucca cf. Orbiciani, Bonagiunta
- Bonaventura da Bagnoregio (de Balneoregio) 23n, 24, 31, 110-2, 118, 132, 157n, 169n, 178n, 185, 193n, 198n, 199, 210
- Bonifacio VIII 41, 44n, 47-9, 53, 65-7, 68n, 69-70, 72
- Bonino, Serge-Thomas 156n, 157n, 159
- Bonsignori, Niccolò dei 45n
- Boquet, Damien 84n, 96
- Borgnet, Stephanus Caesar Augustus 132
- Boschi Rotiroti, Marisa 216n, 229
- Bosco, Umberto 9-10, 38n-39n, 42n, 146
- Bossi, Alberto 40n, 44n, 50n-51n, 77
- Botterill, Steven 83n, 96, 193n, 211
- Bougerol, Jacques Guy 94n, 96, 133, 210
- Bourdua, Louise 112n, 133
- Brambilla Ageno, Franca 9
- Branca, Vittore 92n, 96, 244
- Brilli, Elisa 15, 18, 98
- Britannico, Jacopo 231
- Britannico, Ludovico 231
- Brooke, Odo 85n, 96
- Bruni, Arnaldo 99
- Bruni, Francesco 17n
- Buchmüller, Wolfgang 85n, 96
- Bundy, Murray Wright 200n, 211
- Burbach, Maur 28n, 33
- Burgio, Eugenio 17
- Burns, Patout J. 108n, 133
- Burr, David 39n, 77
- Busnelli, Giovanni 24, 200n, 211
- Cabrol, Fernand 135
- Cacciapuoti, Pierluigi 84n, 96
- Cachey jr., Theodore J. 17n, 161n, 170n, 173n, 186
- Caesar, Michael 21n, 24n, 33
- Calcaterra, Carlo 200n, 211
- Calcidio 170n
- Calma, Dragos 29n, 33, 35
- Campi, Giuseppe 145n
- Canali, Luca 159
- Cangrande della Scala, 70
- Cannon, Joanna Luise 112n, 133
- Canty, Aaron 198n, 211
- Capelle, Bernard 105n, 133
- Capitani, Ovidio 75
- Caponsacci, Illuminato 164n
- Cardini, Franco 65n, 75, 77, 78
- Cardini, Roberto 244
- Carena, Carlo 153n, 159
- Carlo di Valois 65, 116
- Caron, Delphine 98
- Carrai, Stefano 10, 17, 162n, 187
- Carrozzi, Luigi 210
- Casadei, Alberto 186
- Casella, Mario 89, 91, 96
- Casini, Tommaso 11, 145n
- Cassiodoro, Flavio Magno Aurelio 121, 132
- Castelvetto, Ludovico 13
- Cattermole, Carlota 19n, 33
- Cavalcanti, Cavalcante de' 38, 40n
- Cavallera, Ferdinand 97
- Ceccherini, Irene 166n, 187

Cecco d'Ascoli	232	Costantini, Aldo Maria	17n
Celestino V	66	Costantino	65
Celotto, Vittorio	12, 201n, 211	Costanza d'Altavilla	218n, 223
Centi, Tito S.	151n, 154n, 156n, 159	Costanza d'Aragona	66
Cerbo, Anna	117n, 133	Cottignoli, Alfredo	187
Cerboni Baiardi, Giorgio	95	Courcelle, Pierre	140n, 160
Ceserani, Remo	24n, 33	Cousins, Ewert	105n, 134
Chandelier, Joël	229	Craxi, Bettino	22n
Châtillon, Jean	124n, 133, 210	Cremaschi, Giovanni	124n, 134
Chazelle, Celia	105n, 107n, 134	Cremascoli, Giuseppe	204n, 211
Chenu, Marie-Dominique	152n, 159	Crisciani, Chiara	188
Cherchi, Paolo	244	Crisostomo	130n
Chiamenti, Massimiliano	12	Cristaldi, Sergio	97, 136, 164n, 168n, 170n, 187
Chiarenza, Marguerite Mills	200n, 211	Curione, Gaio Scribonio	68
Chiavacci Leonardi, Anna Ma- ria	11, 146, 152n, 159, 172n	D'Agostino, Salvatore	212
Chiesa, Paolo	10	D'Onofrio, Giulio	97
Chimenz, Siro A.	145n	Dall'Aglio, Stefano	245
Chioccioni, Pietro	200n, 211	Dalmaïs, Irénée-Henri	127n, 136
Ciccuto, Marcello	40n, 77, 186, 188, 230	Damiata, Mariano	111n, 123n, 134
Cimabue	124n	Daniello, Bernardino	144
Cioffari, Vincenzo	10	Dati, Bonturo	45n
Ciotti, Andrea	45n, 77	Davide di Augsburg (David ab Au- gusta)	197n, 199, 208, 210
Clemente V	41, 44, 45n, 47n, 48, 50, 59, 61n, 67, 69, 72-3	Davidson, Lola Sharon	194n, 211
Coccia, Emanuele	35	Davies, Oliver	113n, 134
Colletta, Pietro	76	Davis, Charles T.	72, 77, 123n, 132, 134
Collina, Beatrice	244	Davy, Marie-Madeleine	85n, 95, 97
Colomb de Batines, Paul	235n, 244	De Aldama, Celia	19n, 33
Comboni, Andrea	232n, 244	De Nardin, Carla	17
Como, Giuseppe	85n, 96	De Robertis, Domenico	188
Compagno, Carla	212	De Stefano, Antonino	65n, 77
Conte, Gian Biagio	159	Debby, Nirit Ben-Aryeh	240n, 245
Contini, Gianfranco	9, 125n, 134	Déchanet, Jacques	84n-85n, 95, 97
Cook, William R.	112n, 134	Dekkers, Dom Eligius	132
Corrado, Massimiliano	12	Del Dente, Vitaliano	45n
Cortesi, Aloysio	210		
Corti, Maria	26, 91n, 97		

- Delaruelle, Etienne 109n, 134
 Delcorno, Carlo 77, 232n, 245, 246
 Delcorno, Pietro 242n, 245
 Delesalle, Jacques 85n, 97
 Dell'Oso, Lorenzo 179n, 187
 Denifle, Heinrich 185
 Derbes, Anne 105n, 109n, 112, 117, 134
 Desthieux, Monique 84n, 97
 Di Nardo, Michele 24n, 33
 Didier, Jean-Charles 109n, 134
 Dionisotti, Carlo 239n, 245
 Distefano, Santo 92n, 97
 Dod, Bernard G. 185
 Dolcino 5, 16, 37, 40-46, 48-53, 56-75
 Dolfi, Anna 99
 Dombart, Bernard 210
 Domenichelli, Teofilo 11
 Domenico di Guzmán 23n, 65, 66n, 220
 Domenico Gundissalvi (Gundissalinus) 176n, 186
 Donati, Forese 126-7
 Doria, Branca 45n
 Douais, Célestin 75
 Doutreleau, Louis 159
 Dreves, Guido M. 132
 Drioux, Georges 75
 Dronke, Peter 238n, 245
 Drusi, Riccardo 17
 Duchet-Suchaux, Monique 210
 Duns Scoto, Giovanni 109, 118, 128, 193n
 Duprè Theseider, Eugenio 40n, 51n, 77
 Durando di San Porziano 30
 Eco, Umberto 21n-22n, 33
 Egidio Romano 31
 Ellero, Diego 10
 Enrico di Gand 26, 31
 Epicuro 38-9
 Erberto di Chiaravalle 109n, 132
 Evans, Helen 134
 Faes de Mottoni, Barbara 199n, 204n, 205, 206n, 211-2
 Faithfull, R. Glynn 21n, 33
 Falso Boccaccio (Chiose Vernon) 48-9, 53n, 56n, 58-9
 Falzone, Paolo 15, 18-19, 20n, 24n, 28n, 31, 33-4, 39n-40n, 46n, 77, 183n-184n, 187
 Fanfani, Pietro 10
 Farrugia, Edward G. 177n, 188
 Fassetta, Raffele 97
 Fasseur, Valerie 94n, 97
 Federici, Fortunato 235n, 245
 Federico II di Svevia 38, 66, 70
 Federico III d'Aragona 65-8, 70
 Fenzi, Enrico 5, 16, 139
 Fera, Vincenzo 17, 245
 Feros Ruys, Juanita 211
 Ferrari, Michele 134, 136
 Ferrari, Roberto 84n, 97
 Ficino, Marsilio 236n
 Filippini, Enrico 244
 Filomusi Guelfi, Lorenzo 200n, 212
 Fioravanti, Gianfranco 161, 164n, 167n, 168-9, 170n, 173n, 178n-179n, 183n-184n, 187
 Fiorentini, Luca 53n, 56n, 58n, 77, 216n, 229
 Fodale, Salvatore 65n, 77
 Forlivesi, Marco 34
 Foster, Kenelm 173, 187
 Fraipont, Johannes 132
 Franceschini, Ezio 110n, 134
 Francesco d'Assisi 23n, 65, 66n, 109-10, 124, 220
 Francesco da Barberino 63, 74
 Francesco da Buti 10-11, 58, 144, 171n, 221n
 Franks, Cristopher A. 123, 134
 Frasso, Giuseppe 236n, 245

- Frezzi, Federigo 233n, 244
 Frugoni, Arsenio 38n, 77
 Fulton, Rachel 105n, 106, 107n, 134
 Furlan, Roberto 213
 Gaimari, Giulia 127n, 134
 Galeno 166n
 Gallarino, Marco 20n, 22, 34
 Gardner, Edmund 82n, 97
 Gareffi, Andrea 99
 Garzoni, Tomaso 236, 244
 Gentili, Sonia 15, 18
 Geri del Bello 68
 Gherardo da Prato 164n, 178n, 186
 Ghisalberti, Alessandro 15, 18, 83n, 97, 99, 128n, 135
 Giacalone, Giuseppe 145n
 Giacomo da Milano 110, 111n, 132
 Giacomo da Venezia (Iacobus Veneticus) 185
 Giannantonio, Pompeo 21n, 34
 Giannini, Crescentino 10
 Gigante, Claudio 128n, 135, 143n, 155n, 160
 Giglioni, Paolo 109n, 135
 Gilson, Étienne 97, 163n, 165n, 167n-169n, 173, 174n, 180n-181n, 182, 187
 Gilson, Simon A. 17n, 165n, 167n, 187, 239n, 245
 Gioacchino da Fiore 23n
 Giordano, Chiara 19n, 33
 Giovanni da Serravalle 11, 59, 145n, 200n-201n
 Giovanni del Virgilio 14, 70n
 Giovanni Evangelista 174, 177n, 180, 190, 202
 Giovanni XXII 28, 66, 220
 Girolami, Remigio de' 176n
 Giunta Pisano 124n
 Giunta, Claudio 181n, 187
 Gobry, Ivan 85n, 97
 Graciotti, Sante 136
 Gragnolati, Manuele 113n, 135, 146n, 157n, 160
 Gregorio IX 24
 Gregorio Magno 223
 Gregory, Tullio 212
 Grellard, Christophe 194n, 212
 Griffolino d'Arezzo 46
 Grimaldi, Marco 116n, 135
 Guerci, Renzo 39n, 78
 Guglielminetti, Rosanna E. 96
 Guglielmo di Auxerre 193n, 205n
 Guglielmo di Baglione 27
 Guglielmo di Conches (Guillelmus de Conchis) 170n, 186
 Guglielmo di Moerbeke (Guillelmus de Morbeka) 185
 Guglielmo di Saint-Thierry 81, 85-90, 92-5
 Guglielmo IX d'Aquitania 89
 Guibert, Joseph de 97
 Guida, Augusto 17
 Guidi di Romena, Aghinolfo 45n
 Guidi di Romena, Alessandro 45n
 Guidi, Uberto 28
 Guido da Cocconato 64
 Guido da Pisa 11, 47-50, 56, 69, 119-20, 204n, 221, 234
 Guillaume de la Mare 164n
 Guiniforto delli Bargigi 11, 48, 59n
 Guyot, Bertrand-Georges 199n, 210
 Havely, Nick 123n, 135, 239n, 245
 Heyworth, Melanie 211
 Hissette, Roland 27n
 Hollander, Robert 139n
 Holmes, George 123n, 135
 Honess, Claire E. 15, 18, 32, 76, 81n, 97, 186-7

-
- | | | | |
|--------------------------------|---|--|--|
| Howard, Donald R. | 199n, 210 | Lazzerini, Lucia | 89, 92n, 98,
231n, 245 |
| Iacomo della Lana | 11, 143-4,
171, 226 | Leclercq, Henri | 104n, 135 |
| Iacopo da Varazze | 109n | Leclercq, Jean | 84n, 98 |
| Iacopone da Todi | 89, 94, 124,
125n | Ledda, Giuseppe | 15, 17-18, 81n,
95, 98, 100, 117n, 135, 161n,
172n, 187, 193n, 212 |
| Ilaro, frate | 70 | Ledoux, Athanasius | 28n, 34 |
| Illich, Ivan | 84n, 97 | Leigh, Gertrude | 22, 34 |
| Inglese, Giorgio | 11, 34-5, 44n,
61n, 63n, 77-8, 136, 142n, 146,
154-5, 204n, 244 | Lemoine, Michel | 84n, 98 |
| Innocenzo III | 198-9, 210 | Leonardi, Matteo | 89n, 98 |
| Ippocrate (pseudo-) | 166n | Leone XIII | 24, 27 |
| Ireneo di Lione | 157n, 159 | Lepschy, Anna-Laura | 245 |
| Isidoro di Siviglia | 198, 210 | Letta, Cesare | 213 |
| Italia, Sebastiano | 165n, 170n,
187 | Levering, Matthew | 109n, 135 |
| Ivo di Chartres (frate Ivo) | 91-2 | Liberato, frate | 62n |
| Javelet, Robert | 85n, 97 | Lindsay, Wallace Martin | 210 |
| John, Robert L. | 21n, 22, 34 | Livi, François | 15n, 18 |
| Jounel, Pierre | 127n, 136 | Locatin, Paola | 11, 40n, 57n, 78 |
| Journet, Charles | 135 | Loewe, William P. | 104n, 135 |
| Kabealo, Thyra B. | 199n, 210 | Lombardi, Baldassarre | 11,
145n |
| Kaeppli, Thomas | 231n, 245 | Lombardo, Luca | 5, 13, 16-17,
37, 70n, 78 |
| Kalb, Alfons | 210 | Longo, Mario | 34 |
| Kappler, Claude | 77 | Lorenzo de' Medici | 232, 240n,
242n, 244 |
| Kay, Richard | 172n, 187 | Lozano Miralles, Helena | 21n-
22n, 34 |
| Kieckhefer, Richard | 104n, 135 | Lullo, Raimondo | 66 |
| Kildwardby, Robert | 176n | MacDonald, Alasdair A. | 105n,
135 |
| König-Pralong, Catherine | 24n,
34 | Macrobio (Macrobius Ambrosius
Theodosius) | 140n, 159 |
| Kroholtz, Bryan | 157n, 160 | Mahé, Jean-Pierre | 159 |
| Lacaita, Jacobo Philipppo | 10 | Maierù, Alfonso | 31, 34 |
| Lacalle Zalduendo, María Rosa- | 21n, 34 | Malatesta da Verucchio, detto | |
| Lancia, Andrea | 11, 192n, 204n,
225-6 | Mastin Vecchio | 45n |
| Landino, Cristoforo | 11, 59, 144,
145n, 166n, 171n, 234, 240n,
244 | Malatesta, Gianciotto | 44n |
| Lane, Anthony N.S. | 109n, 135 | Malato, Enrico | 18, 79, 95, 136,
160, 187, 216n, 229-30 |
| Lanza, Adriano | 20, 22, 34,
113n, 135 | Maldina, Nicolò | 6, 16, 231,
232n, 236n-237n, 239n-241n,
243n, 245 |
-

Mancini, Mario	95	Mestica, Enrico	12, 145n
Mandonnet, Pierre	24	Meyendorff, John	134-5
Manfredi di Sicilia	66, 70	Miccoli, Giovanni	40n, 61, 62n, 66, 78
Manselli, Raoul	20n, 39n, 78, 134	Micheli, Giuseppe	34
Maometto	40-2, 47-8, 50, 53-7, 59n, 69, 74-5	Migne, Jacques-Paul	9
Maramauro, Guglielmo	13-14, 18, 58	Mineo, Nicolò	136, 194n, 212
Marcabruno	89	Minio Paluello, Lorenzo	185
Marcellino da Civezza	11, 186	Mocan, Mira	5, 16, 81, 83n-84n, 89n-90n, 96, 98, 120n, 136, 193n, 212
Marchese, Vincenzo	25, 34	Moevs, Christian	139, 145, 157, 160, 161n, 166n, 168n-171n, 188
Marcozzi, Luca	17n, 116n, 136	Mollat, Guillaume	75
Marenbon, John	20n, 29, 34	Montanari, Alessandro	95
Margherita da Trento	50, 55, 58, 61n, 71-3	Montanari, Cesare Antonio	84n, 86n, 90n, 98
Mariani Zini, Fosca	35	Montefusco, Antonio	17n, 94n, 99
Mariani, Eliodoro	210	Montemaggi, Vittorio	15, 18, 134
Martimort, Aimé-George	127n, 136	Moore, Edward	82n, 99, 151, 155, 160
Martinelli, Bortolo	164n, 168n-169n, 187	Morel, Pierre-Marie	212
Martinez, Roland L.	126n, 136	Moreschini, Claudio	99
Martino IV (Simon de Brion)	27	Morino, Alberto	186
Marziano Capella	223	Mosca dei Lambertini	68
Masi, Giorgio	186	Mosè Maimonide	30
Mattalia, Daniele	145n	Muratori, Ludovico Antonio	59, 60n, 75-6
Matteo d'Acquasparta (Matthaei ab Aquasparta)	192n, 210	Musco, Alessandro	66n, 76, 78, 212
Matteo Evangelista	190-1, 193n	Mussato, Albertino	70n
Mazzatinti, Paolo	212	Musumarra, Carmelo	42n-43n, 78
Mazzotta, Giuseppe	83n, 98	Nannucci, Vincenzo	12
Mazzucchi, Andrea	9-10, 17-18, 79, 95, 136, 160, 187, 216n, 219n, 229-30	Nardi, Bruno	19, 23-4, 26, 29, 31, 34-5, 71n, 78, 139n, 160-1, 163n-164n, 166n-168n, 169, 171-2, 188, 194n, 201n, 212-13
McGinn, Bernard	84n, 98, 134-5	Nardi, Paolo	239n, 245
McIntyre, John	108n, 136	Nasti, Paola	5, 16, 83n, 87, 99, 103, 177n
Meier, Franziska	186	Nauta, Lodi	186
Meirinhos, José Francisco	212		
Mellone, Attilio	31, 34, 113n, 136, 165n, 169n, 171n, 187		
Menestò, Enrico	98		
Merlo, Grado Giovanni	40n, 47n, 49n, 65n, 78		

Nees, Lawrence	136	Pascoli, Giovanni	82n, 99
Neff, Amy	124n, 134, 136	Pasquini, Emilio	79, 245
Nero, Louis	22	Pazzi, Carlino de'	45n
Newman, Francis X.	200n, 213	Pecoraro, Paolo	39n, 79
Niccolò III	41, 69, 113	Pegoretti, Anna	5, 16-17, 28n, 35, 94n, 99, 107n, 136, 161, 163n-164n, 179n, 188, 216n- 217n, 220, 222n, 230
Novotný, Vojtěch	152n, 160	Pellegrini, Paolo	70n, 79
Ó Carragáin, Éamon	105, 136	Penna, Davide	86n, 99
Ó Cuilleanaigh, Cormac	137	Perez, Francesco	82n, 99
O'Collins, Gerald	177n, 188	Perna, Ciro	10
O'Keefe, David	139n, 145, 160	Pertile, Lino	18, 77, 83n, 87n, 91n, 99, 113n, 136, 172n, 188
Olivi, Pietro di Giovanni	31	Petoletti, Marco	9-10
Orbiccciani, Bonagiunta	91	Petrarca, Francesco	231, 239
Orioli, Raniero	40n, 49n-51n, 53n, 58n, 60n, 62n-64n, 66n- 68n, 75, 78	Petrie, Jennifer	135
Ottaviani, Didier	169n, 188	Petrocchi, Giorgio	9, 162n, 233n
Ottaviano, Silvia	159	Pezzè, Stefano	17
Ottimo (commentatore)	12, 45n-46n, 49, 50-1, 59, 144, 171n, 225-6	Picasso, Giorgio	83n, 99
Ottokar, Nicola	38n, 78	Pickering, Frederick	105n, 137
Ovidio (Publio Nasone)	90, 218, 223, 232	Picone, Michelangelo	90, 99
Ozanam, Antoine-Frédéric	21n, 24-5, 35, 125n, 136	Pier da Medicina	68
Padoan, Giorgio	10, 201n, 213	Pier Damiani	107n, 207
Palazzo, Alessandro	194n, 213	Pietro Comestore (Petrus Comestor)	109, 164n, 186
Palermo, Francesco	24-5, 35	Pietro de Trabibus	28
Palmén, Ritva	99	Pietro II di Sicilia	66
Panella, Emilio	28n, 35	Pietro III d'Aragona	65n
Panellis, Comasino de	64	Pietro Lombardo (Petrus Lombar- dus)	165, 185n, 186, 193n, 196, 210, 228n, 229
Paolini, Lorenzo	75, 77, 78, 79	Pinotti, Narno	75
Paolo di Tarso	16, 140, 189-91, 193n, 194-6, 201-3, 204n, 205, 208n-209n, 217, 224, 226, 228	Pio IX	21
Paolo VI	23n, 35	Piron, Sylvain	27n-28n, 35, 99
Paparella, Francesco	213	Pirovano, Donato	12
Paradisi, Gioia	90n, 99	Pisoni, Pier Giacomo	18
Paratore, Ettore	159	Placella, Annarita	200n, 213
Parisi, Diego	5, 16-17, 163n, 209n, 215, 216n, 229-30	Placella, Vincenzo	133
Parmeggiani, Riccardo	38n, 49n, 77, 78, 79	Platone	23n, 192n, 223
Paroli, Teresa	124n, 136	Plauto	192
		Poirel, Dominique	99
		Poletto, Giacomo	145n

- Ponchia, Chiara 216n, 230
 Porena, Manfredi 145n
 Porro, Pasquale 181n, 188
 Porta, Giuseppe 76
 Postorino, Antonino 188
 Potestà, Gianluca 111n, 137
 Pozzato, Maria Pia 22n, 33-5
 Prandi, Stefano 83n, 99, 119n, 137
 Prentice, Robert 128n, 137
 Presa, Giovanni 233n, 245
 Procaccioli, Paolo 11
 Proto, Enrico 200n, 213
 Provenzal, Dino 145n
 Quirino, Bartolomeo 62n
 Rabano Mauro 107-8, 132
 Raffi, Alessandro 178n, 180n, 188
 Rainaldo da Bergamo 53, 55, 58
 Raitt, Jill 134-5
 Randi, Eugenio 186
 Razzolini, Luigi 235n, 246
 Reggio, Giovanni 10, 38n-39n, 42n, 146
 Remigio da Varagine 44
 Remigio di Auxerre (Remigius Antissiodorensis) 164n, 186
 Restoro d'Arezzo 163n, 186
 Rhodes, Dennis E. 245
 Riccardo di San Vittore 89-95, 190, 193n, 207, 210
 Richardson, Brian 245
 Ricklin, Thomas 194n, 213
 Ridderbos, Bernhard 105n, 135
 Rinaldi, Michele 9-11
 Robert, Aurélien 30n, 35, 229
 Roberto d'Angiò 65, 221n
 Robiglio, Andrea 15, 18, 28n, 34-5
 Rodolfi, Anna 194n, 210, 213
 Rokseth, Yvonne 105n, 137
 Rolando da Cremona 193n, 204, 205n, 210
 Romano, Innocenzo 238
 Romano, Marta 78
 Romano, Vincenzo 244
 Roncaglia, Aurelio 89, 100
 Roques, René 159
 Rospocher, Massimo 245
 Rossetti, Gabriele 20-1
 Rossi, Luca Carlo 11
 Rouse, Mary A. 238n, 246
 Rouse, Richard H. 238n, 246
 Rousseau, Adeline 159
 Rubin, Miri 124n, 137
 Rudel, Jaufre 89
 Ruh, Kurt 85n, 100
 Russo, Antonio 178n, 185
 Ryan, Christopher 129, 137
 Sabbatino, Pasquale 113n, 137
 Sacrobosco, Giovanni 163
 Salimbene de Adam 51, 76
 Salimbeni, Niccolò dei 45n
 Salomone 173, 180
 Salomone da Lucca 38n
 Saloon, Mary T. 111
 Sandal, Ennio 135
 Sandberg-Vavalà, Evelin 109n, 137
 Sandkühler, Bruno 215n-216n, 230
 Sanguineti, Federico 162n
 Sanson, Manuela 90n, 95, 100
 Santagata, Marco 9, 187, 216n, 230
 Santi, Francesco 81n, 100, 118n, 137
 Sapegno, Natalino 146
 Sasso, Gennaro 116n, 137
 Savonarola, Girolamo 232n, 244
 Scalia, Gianni 76
 Scaraffia, Lucetta 96
 Scarpa, Luigi 159
 Scartazzini, Giovanni A. 145n, 146
 Scheludko, Dimitri 89, 100

Scherillo, Michele	235n, 246	Tavoni, Mirko	9, 201n, 213
Schlusemann, Rita	105n, 135	Teeuwen, Mariken	222n, 230
Schmitt, Franciscus	132, 151, 160	Tempier, Étienne	26-7, 29-30
Schmugge, Ludwig	72, 73n, 79	Teodorico di Freiberg	30
Schnapp, Jeffrey T.	113n, 137	Tertulliano	157n, 159
Schuler, Carol M.	124n, 137	Terzi, Arianna	11
Scott, John A.	40n, 79, 116n, 137	Terzoli, Maria Antonietta	35, 136, 244
Segarelli, Gerardo	42, 51, 60n, 64-5, 66n	Thijssen, Hans	27n
Segarizzi, Arnaldo	45, 53n, 58n, 59, 60n, 76	Thompson, Stith	234, 246
Seneca (Lucio Anneo)	218, 223	Tiraboschi, Girolamo	231, 244
Sgarbi, Marco	17	Tocco, Felice	28n, 35, 38n-39n, 45n, 79
Sidonio Apollinare	192	Tolomeo da Lucca (Fiadoni)	72-4, 76
Sigieri di Brabante	26, 28, 30	Tomazzoli, Gaia	17
Silio Italico	192	Tommaseo, Niccolò	24n
Silk, Edmund T.	186	Tommaso d'Aquino (Thomas Aquinas)	9, 22n, 23-8, 30, 109, 115, 118, 123-4, 128-31, 139, 142, 143n, 146, 148, 150-1, 152n, 154, 156-7, 159, 168, 175-7, 179n-180n, 183n, 184, 191, 193n, 196-7, 199-200, 205, 209, 222n, 223, 228
Silvestro I	65, 66n	Tommaso di Aversa	62n
Sloyan, Gerard S.	104n, 138	Tonello, Elisabetta	162n
Socci, Antonio	22n	Took, John	245
Soresina, Maria	39n, 79	Torraca, Francesco	145n
Soulier, Pérégrin	235n, 246	Tramontana, Carmelo	97, 136
Southern, Richard W.	108n, 137-8	Treherne, Matthew	15, 18, 32, 76, 81n, 97, 186-7
Spadotto, Marina	10, 215n, 217n-219n, 230	Trevet, Nicholas	170n, 186
Spitzer, Leo	89, 100	Tuccillo, Luigi	111n-112n, 138
Stabile, Giorgio	180n, 188	Turco, Iole	76
Stazio (Publio Papinio)	117, 155	Ubalдини, Ottaviano degli	38, 39n
Steiner, Carlo	12, 145	Uberti, Adaleta degli	38n
Sticco, Maria	21n, 35	Uberti, Farinata degli	38, 40n
Stoppelli, Pasquale	42n, 48n, 79	Ubertino da Casale	103, 110-12, 114, 123, 132
Strabone, Valafrido	164	Ugo di San Vittore	84n, 89
Sylvain, Agneta	186	Uguccione da Pisa	170n
Szövérfy, Joseph	138	Useppi, Therius Gani	63n
Tabarroni, Andrea	10, 222n, 230		
Tamburri, Vincenza	88, 93n, 100		
Tardelli Terry, Claudia	11, 171n		
Tasso, Torquato	145n		

- Vaciago, Paolo 96
Vallette, Jean René 94n, 97
Valli, Luigi 21, 35
Van Nieuwenhove, Rik 109n, 138
Van Steenberghen, Fernand 24, 26, 35
Vandelli, Giuseppe 24, 146
Vannini, Marco 84n, 100
Vasoli, Cesare 24n, 35, 136, 161n, 188
Veglia, Marco 77-9
Vellutello, Alessandro 12, 144, 145n
Venanzio Fortunato 119, 122, 132
Venedico Caccianemico 45n
Verdeyen, Paul 85n, 95, 100
Vermigli, Francesco 211
Vernani, Guido 29-30
Vetö, Émile 150, 160
Viera, David J. 43n, 79
Viladesau, Richard 104n, 138
Villani, Filippo 13, 18
Villani, Giovanni 61, 69, 76
Villari, Susanna 245
Viller, Marcel 97
Virgilio (Publio Marone) 39, 117-8, 120, 140n, 159, 221, 240
Visani, Orietta 239n, 246
Volpi, Mirko 11
Von Balthasar, Hans 103, 138
Vossler, Karl 89, 100
Vuillaume, Cristophe 101
Vuillemin-Diem, Gudrun 85n, 185
Walker Bynum, Caroline 139n, 154n, 160
Ward, John O. 211
Ward, Thomas M. 138
Watt, Mary Alexandra 113n, 138
Wenin, Christian 98
Wielockx, Robert 27n, 36
Willems, Radbod 185
Wilson, Robert 42n, 79
Wippel, John 27n
Witte, Karl 237n, 246
Wright, David F. 138
Zaccagnini, Gabriele 133
Zaccheroni, Giuseppe 11
Zacchetti, Carlo 89n
Zambon, Francesco 84n-86n, 88n, 91-2, 95, 101
Zanato, Tiziano 17, 37n, 41n, 43, 74, 79, 244
Zeffirelli, Franco 22n
Zimmermann, Albert 26, 36
Zinn, Grover 94n, 101
Zwingmann, Walter 85n, 101

I contributi raccolti in questi Atti offrono una rappresentazione varia e articolata dei rapporti tra l'opera di Dante Alighieri e la cultura teologica tardomedievale, osservata in alcuni suoi aspetti fondamentali e con un'attenzione particolare all'esegesi antica della *Commedia*. I temi trattati coprono uno spettro ampio di problemi: la presenza dell'eresia nel poema; la presunta eterodossia dello stesso Dante; i riferimenti alla Croce e alla Passione, esaminati alla luce delle dottrine teologiche e delle pratiche devozionali del tempo; l'influsso esercitato dalla cosiddetta 'mistica affettiva' sulla riflessione poetologica dantesca; il problema della creazione e resurrezione dei corpi; l'apparentamento tra teologia e cielo Empireo proposto nel *Convivio*; l'arduo tema della visione profetica, indagato a partire dall'*Epistola a Cangrande*. A episodi ancora poco noti della ricezione del poema dantesco sono dedicati gli ultimi due contributi: le chiose dell'Anonimo Teologo al *Paradiso* e la presenza di Dante nei sermoni quattrocenteschi di Gabriele Barletta e Paolo Attavanti.